

مَعَالِمُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ

وهو عرض مجمل لثراث العرب الفكري
في اَبان نهضتهم العالمية

تأليف

الدكتور كمال البارجمي

أستاذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت

893,7195

Y29

جميع الحقوق محفوظة.

16547E

الطبعة الاولى

بيروت ، ايلول ١٩٥٤



مقدمة

اقتضت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع انني سلخت في معالجته - بحثاً وتدریساً - نحواً من عشرين سنة ، فقد تهيئت منه اذ شرعت في تنسيق مواده وتدوين فصوله ، وشعرت ان اقدامي عليه ضرب من المغامرة - ذلك لاتساع نطاقه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مسالكه . لكنني لم احجم عنه ولم اتقاس ، ليقيني بان العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبان النشر وتقبل النقد البناء هو السبيل القويم لاصلاح الخطأ ، وتلافي ما يمكن تلافيه من وجوه النقص . ولقد رسمت لهذا البحث ان يجيء ملماً بمجاري الفكر ، وافياً باصول المواضيع ، مجملاً بأسلوب الاداء . فيجد فيه القارئ المستجد صورة مجملة واضحة لنتاج العرب الفكري ، ويلقي فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمناحي الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من المنهاج المقرر ، الا انني جعلت همي الاول ان أفي الموضوع حقه ؛ فاضفت الى المقرر في

المنهاج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، واوجزت في ما لم اجد مبرراً فيه للتطويل الذي فرضه المنهاج ، ثم نسقت المادة على نحوٍ يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل التاريخي .

وكان غرضي من وضع هذا الكتاب موجزاً على هذا النحو ، ان لا يغني في المدارس عن المحاضرات ، ولا يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بل ان يكون نواة صالحة للاولى ، وعاملاً مثيراً للثانية . على انني لم اشأ ان اعيد القارئ بما اوردت ، واحرم الراغب في الزيادة من التوسع ، بل تعمدت ان احقق - ما امكن - رغبة المستزيد ، فالحقت كلاً من الفصول ببيان اثبت فيه بعض المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، واشرت منها الى الفصول المقصودة ، وتركت تعيين الصفحات ، لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في ارقام تلك الصفحات . ونحاولت جهدي - بعد ذلك - ان احصر هذه المراجع في عدد قليل من الكتب ، حتى يسهل على القارئ التماسها او اقتناؤها .

ثم انني اتبعت بيان المراجع ، في الابحاث الفلسفية خاصة ، بالاشارة الى فصول من النصوص القديمة كنت قد اخترتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص السائغة » ، بذلت الجهد في اختيارها وعمدت الى تيسير مراجعتها بتبويبها وتنسيق فصولها وإسقاط التفاصيل من

سياق نصها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع الى النصوص القديمة ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة الى الاصول القديمة ، واعتماد ما قاله المؤلف الاصيل لا ما نقل عنه وحمل عليه . ولقد دعنا الفوائد التي لمسناها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ان نحصر هنا ايضاً على الدعوة الى ترويض الدارس بتحليل النصوص ونقد ما رافقها من شروح وتعليقات ، فاكثفنا هنا بالاشارة الى ما سبق لنا ان جمعناه منها على صورته البسيطة ، كما يكون سبيلاً مهاداً الى دراسة النصوص - فيما بعد - بصيغتها الاصلية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الايجاز والاحمال فقد اجتزأنا بهذه الملحقات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيل الصفحات .

وقد يؤخذ علينا أننا راوحناء ، في وصف هذا الفكر الذي ندون معالمه ، بين نعته بالعربي آناً وبالاسلامي آناً اخر . على اننا لم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخترنا الاول حيث قصدنا توجيه الدلالة الى القوم الذين انتجوه ، وآثرنا الثاني حيث تعمداً توجيه الدلالة نحو الموضوع والنزعة . فنحن انما نعني بانتاج العرب الفكري - العرب لغة وحضارة - لا بانتاج المسلمين عامة . فمن هؤلاء الفرس الذين ألفوا بالفارسية ، والهنود الذين دونوا بالهندية ... وكانت تأليفهم في كلا الحالين اسلامية في

مواضيعها ونزعاتها . اما الموضوع فهو مشترك بين العرب
وغير العرب من المسلمين . ولذلك لم نجد حرجاً في نعته
بالاسلامي .

*

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو
من الاجمال والايجاز . وجل ما نرجو ان نكون قد
وفقنا الى خدمة الاجيال الناشئة ، وإنصاف اعلام الفكر في
الحضارة العربية . ومن يدري ؟ فلعل الرغبة تلح بنا ثانية ،
وحب المغامرة يستثيرنا مكرراً ، فنعمد الى وضع كتاب
مطول في هذا الموضوع ، نستوفي فيه ما فاتنا في هذا
الموجز من شروط البحث العلمي . على ان الامر رهين
بتيسير الله وتوفيقه .

برمانا في ٢٨ آب ١٩٥٤

كمال اليازجي

تمهيد في فنون الأضلاع الجاهلية

الجزيرة العربية

هي موطن العرب الاصلي ، وهي - على الاصح - شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي من الغرب فالجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الحبيب بعض البوادي والحرّات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذات تركيب طبيعي واحد ، فما هي صحراء قاحلة كما قد يتبادر الى الذهن ، بل انها ذات طبيعة مختلفة واحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوان كبيرتان : صحراء الاحقاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : تمتد الاولى من اليمن الى الحجاز وتقوم اجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر انجاد متسعة تكثر فيها الواحات وينمو فيها النخيل . اما البوادي فاراض جافة تنشأ عادة من اطراف البطاح الحصبة وتذوب في طلائع

الرمال الصجراوية ، فكأنها مدّ صحراوي في غصوت
الجفاف ، وجزر في موسم الامطار . اذ تحولها الامطار
الموسمية الى مراعي كثيرة الحصب . وتنتشر الواحات
والحرات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحييها منابع
المياه ، قنبت فيها المزروعات وتردحم بالسكان ، والواحات
مناطق جافة وعرة تكثر فيها الحجارة السوداء ويتجافى عنها
العرمان .

والمناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ،
متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ،
ومدى الارتفاع او الانخفاض ، والقرب او البعد عن
الساحل ، ومجاري الرياح الموسمية ، ومقدار سقوط الامطار .
فالصحاري ، نظير الاحقاف في الجنوب والنفود في الشمال ،
رملية قاحلة لا يبلغها المطر ، ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك
كانت غير مأهولة . وأما البوادي التي تكثر في نجد ،
وتمتد على حدود العراق والشام ، وتحاذي جبال الحجاز
واليمن وساحل البحرين ، فذات حظ يسير من المطر ،
تتحول به الى مراعي خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع
على الاثر ، فطابت هواءً ولو الى حين ، حتى اذا آذن
موسم المطر بالزوال ، اشتد القيظ وجفت الارض .
والطقس هنا بوجه الاجمال حارّ نهاراً ، باردٌ ليلاً . على ان
الواحات ، على اختلاف مواقعها ، تمتاز بالحصب لوفرة
حظها من منابع المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من

العمران الزراعي بلغ اوجه في اليمن . فاليمن مجبالة
العالية يقع في مجرى الرياح الموسمية الهابطة من الجنوب
الغربي والمشبعة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حظه من
الامطار وافراً ، وكان هواؤه - لاسيما في المرتفعات -
بارداً عالياً . وتبلغ حرارة الهواء اشدها في الصحارى
والحرات والاغوار ، ولذلك نخلت هذه المناطق من السكان ،
وتجافت عنها دروب القوافل .

المجتمع العربي

اقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم ،
وهم يعمرونها الى الآن ، ولذلك نسبت في تسميتها اليهم .
وقد جرى المؤرخون على قسمتهم الى ثلاث فئات :
« البائدة » ، وهم القبائل التي انقرضت ، ولم يبق من
آثارها الا اخبار جليها لا يغوّل عليه . ومن هؤلاء عاد
وثمود وطسم وجديس وجرهم وأميم ، وقد غدوا مضرب
المثل بالقدم ، و « قحطان » ، وهم الذين اسسوا دول
الجنوب ، وعلى يدهم زهت وازدهرت . وقد انشأوا قبل
الاسلام عدة ممالك : منها مملكة سبأ وحمير في اليمن ،
وممالك تدمر ولحم وغسان بين مشارف العراق والشام ،
وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالمه مطوية
في جوف الرمال . و « عدنان » ، وهم سكان الشمال .
غلبت عليهم البداوة لجفاف اوطانهم وقلة حظها من

الامطار ، فانصرفوا الى تربية المواشي ، وتعهّد الاعمال التجارية . نبغ منهم بالتجارة قبيل الاسلام القرشيون ، فانشأوا خطاً بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى ، كان حظه من الازدهار عظيماً بفضل موقع الحجاز المتوسط ، وتعدد الواحات الصالحة لوقوف القوافل وتجديد قوتها ، ولقيام الكعبة من بلادهم في الصميم .

والنظام السامي عند العرب يقوم على اساس القبيلة ، فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الاصل سلالة تتحد من جد واحد ، ثم تنقسم الى بطون وعشائر تتكاثر بالنسل ، وبما ينضم اليها عن طريق الرق والولاء ، فتعدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجد الذي استقل بها . اما الرابطة التي تجمع بين افراد القبيلة الواحدة ، او بين العشائر المنتمية الى قبيلة ما ، فتعرف بالعصية . وعلى اساسها - بالاكث - تحدث المحالفات والتكتلات السياسية عندهم : ويعرف رئيس القبيلة بالشيخ او الامير . يصل الى الزعامة بالمبايعة ، فيقود الرجال في الحروب ، ويقضي بينهم في الخصومات ، فراه مسموع وامره بوجه الاجمال نافذ .

ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية يتألف من ثلاث طبقات : « الاحوار » وهم العرب الصرخاء ابناً واماً ، والمحتفظون بحريتهم . و « العبيد » ، وهم الذين لا يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، اذ غلبوا تابعين

لاسيادهم بحكم الاسر او الشراء . و « الموالي » ، وهم
 الذين استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، اما بفضل ما
 ادوه من خدمات ، واما بما سمح به اسيادهم من تحرير
 رقابهم . وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ،
 بل تقوم بينهما على الاثر صلة « ولاء » تحمل - عند
 الحاجة - محل العصية . اما الوحدة الاجتماعية فالاسرة .
 وهي تضم فضلاً عن افرادها ، سائر الجواري والعبيد
 والاتباع . ولم يكن للعرب قبل الاسلام قانون مدون ،
 انما كانوا يحرون حسب التقليد ويخضعون للعرف والعادة .
 وقد جروا على تعدد الزوجات واقتناء الجواري ،
 واعتبروا الغزو سنة ، وفاخروا بالشجاعة والكرم وعراقة
 النسب ، واشتدوا في طلب الثأر وصيانة العرض وتلبية
 الاستغاثة ، وعمدوا - في لهوهم - الى شرب الخمر ولعب
 الميسر والسباق على ظهور الحيل ، وربما اقاموا للسباق
 مهرجانات عامة .

وينقسم العرب من حيث نظام المعيشة ، الى بدو
 وحضر . فالحضر يقيمون عادة في المناطق الحصينة ،
 يتعهدون المزروعات ، ويعالجون بعض الصناعات البدائية ،
 ويحترفون التجارة فينظمون خطوطها بين مناطق العمران
 في الجزيرة ، او بينها وبين البلدان المتاخمة . اما البدو
 فيسكنون البوادي ، يربون فيها المواشي ، ويرتادون بها
 نبات العشب ومنابع المياه حيث تيسرت . وهي مصدر

معاشهم : يأكلون لحومها ويشربون لبنها ، ويمسكون
أوبارها واصوافها خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها
الحقفة لوازمهم وبعض آنيةهم . على أن الحضرة الذين
أنشأوا المدن ، وتعبدوا العمران ، وأسسوا الممالك ، في حين
بقي البدو متخلفين يقاسون تعاسة الحياة ، وشظف العيش .
وكان الغالب على العرب قبل الاسلام الوثنية ، فقد
كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك أقاموا لها الاضنام
في معابدهم ، وزاروها في مواسم دورية . وكان اعلم
هذه المعابد واشهرها على الاطلاق الكعبة في مكة . على
انه ، في القرون الاخيرة قبل الاسلام ، بدأت اليهودية
والنصرانية في التسرب الى الجزيرة . ثم اخذت اليهودية
تتركز في اليمن وفي يثرب من مدن الحجاز ، بينما
انتشرت النصرانية في ديار لحم وغسان ، واستقرت في
نجران من مدن اليمن ، وفي وادي القرى من مناطق
الحجاز . على ان نصارى غسان ونجران كانوا على المذهب
اليعقوبي ، في حين كان اخوانهم في العراق والحجاز على
المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين
اليهود والنصارى ، منافسة شديدة ، استغلتها السياسة
الخارجية ، والخصومة التقليدية بين الروم والفرس ، الى
مدى بعيد .

العمران الجاهلي

قد يتبادر الى الذهن ان العرب ، على اختلاف فئاتهم

وقبائلهم ، عاشوا في شبه جزيرتهم منقطعين عن الامم التي
جاورتهم . على ان الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم
وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً . ذلك لان المصالح
التجارية ، والاتطاع السياسية ، ابت الا ان تنشأ عبرها
الصلات الوثيقة ، وهذه بدورها عملت على دفع الحياة في
اتجاه التطور الحضري . فصلات اليمنيين بالاجشاش في
الجنوب ، وعلاقات الغساسنة بالروم ، والمناذرة بالفرس في
الشمال ، التي توثقت عن طريق المصالح السياسية ، وزكت
بفضل التبادل التجاري ، حملت الى الجزيرة الكثير من
مظاهر الحضارة . وبينات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا
تؤد . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشية اللون ، وحضارة
غسان رومية الصبغة ، وحضارة الحمْ فارسية الطراز الى حد
بعيد . وفيما عبدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز
وحضرموت والبحرين يتعهدون الخطوط التجارية ، ويؤمنون
الصلات بين اقطار الجزيرة ، وبين الجزيرة من جهة والممالك
المجاورة من جهة اخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل
الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الاعجمي الى معاقل
البدو في داخل الجزيرة .

ولا يعيننا الآن ، في درسنا للتراث الفكري عند
العرب ، ان نتقصى تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها
الاولى ، بل يكفي ان نلم بمظاهر العمران على ما بلغت
اليه قبيل ظهور الاسلام . ذلك لان الاسلام لم ينشأ في

اعرق الاوساط العربية حضارة ، بل في قوم ناهضين قد زالت عنهم خشونة البداوة ، ولم تفسد استكانة الحضارة . هذا العمران اكثر ما تجلى في الرقي الزراعي في اليمن حيث بنيت السدود لحصر المياه ، وشقت الترع لتنظيم الري ، وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن والبحرين ، فاشتهر الحجاز من الصنائع بالحياكة والصياغة . وعرف اليمن بالحدادة والدباغة ، وامتاز البحرين بصناعة السفن واستخراج اللؤلؤ . اما التجارة فقد اشتهر بها اولاً اليمنيون . وكانوا يأتون بالسلع الهندية عن طريق عمان ، ويحملونها مع منتجاتهم الى الشام . ثم غلبهم على الخط الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . وامن الخط الشرقي تجار عمان والبحرين ، وجروا بين حضرموت من جهة والعراق وغربي فارس من جهة اخرى . هذه الصلات التجارية - مع ما قام بين الممالك العربية وما تآخها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية - جعلت العمران الجاهلي ذا الوان اقليمية متعددة ، إن من حيث النظام السياسي ، او الجهاز الاداري ، او التقليد الاجتماعي ، او الاتجاه الخلقي والفكري والروحي . وقد خلف لنا الجاهليون تراثاً ادبياً ضخماً . الا ان الكثرة المطلقة مما بلغنا منه في الشعر ، وأقله في النثر . اما الشعر فقد بلغوا به شأواً بعيداً من الرقي ، اذ يمثل

فيه فن الايقاع والتقنية على نحو رائع ، ويتجلى فيه
الشعور النبيل والتصوير الحسي البارع . واما النثر فجله في
الخطب والوضايا والاقاصيص والامثال والحكم ، وفيه تتجلى
آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولئن كانت القبائل تتكلم
بلهجات تختلف قليلاً او كثيراً ، الا ان لغة ادبهم كادت
- قبيل الاسلام - تصبح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات
في الاسواق الادبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعات
والمحالفات ، وصلات الولاء وشؤون الحياة الاخرى .
وهذه اللغة ، على ما بلغتنا ، غنية بمفرداتها ، بليغة
بيانها ، راقية بمجازها . وقد عرف العرب التدوين قبل
حجيء الاسلام ، الا ان شيئاً من مدوناتهم لم يصل الينا .
وقد كان للعرب الجاهلين «علوم» : بعضها يستند الى
الاختبار والتجربة ، والبعض الاخر الى الحدس والتخمين .
فالكهانة والعرافة والسحر والزجر ، وان شهدت لهم بحج
الاستطلاع وخصب الخيال ، الا انها دليل على ضعف
المنطق وسوء التعليل . والطب والتخوم والقيافة
والانساب ، وان داخلها طرف من الخبط والتخريف ،
الا انها تقوم - في الاصل - على تجربة صادقة واختبار
دقيق . على انهم قد اقتبسوا الكثير من معارفهم في
الطب والفلك من جيرانهم الكلدان والفرس . والتعابير
العلمية ، فضلاً عن الاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك
شهادة صريحة .

مراجع حديثة للتوسع

جرجي زيدان - تاريخ العرب قبل الاسلام

جغرافية بلاد العرب ، العرب ، بقايا الممالك ، تمدن
اليمن ، دولة تدمر ، دولة غسان ، ملوك الحمر .

احمد امين - فجر الاسلام

الفصل الاول - جزيرة العرب ، يسكن هذه الجزيرة .

الفصل الثاني - اتصال العرب بين جاورهم .

الفصل الرابع - الحياة العقلية .

الفصل الخامس - مظاهر الحياة العقلية .

فيليب حتي - تاريخ العرب

الفصل الثاني - صفة الجزيرة

الفصل الثالث - حياة البدو

الفصل السابع - الحجاز عشية ظهور الاسلام

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

وصف بلاد العرب ، الشعوب العربية ،

الممالك العربية في الجاهلية ، قريش .

القِسْمُ الْأَوَّلُ
فِي النِّهْضَةِ الْعِلْمِيَّةِ

الفصل الاول

التوجيه الجديد في الإسلام

التعليم الديني الجديد

يبدو من تضاعف الاحوال ، قبيل الاسلام ، ان الجزيرة العربية كانت تتمخض باحداث جليسة . فالصراع السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في استحكام ، وسلطان الوثنية في زوال . تجلى الصراع السياسي بين القوى الكبرى فيما بذله ملوك حمير من الجهد لبسط سلطانهم على اعالي الجزيرة ، وفي المنافسة التقليدية بين الروم والفرس ، على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع الاتجار معهم ، وكذلك بالنزاع المتواصل بين دولتي الحم وغسان ، على الانفراد بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة . اضف الى ذلك اتساع سلطان قريش قبيل الاسلام في اواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة اجمالية . يستشف من ذلك كله ان العرب ، قبيل الاسلام ، كانوا يسرون في اتجاه تكوين وحدات سياسية اكبر واجمع ، ولعل زعماءهم كانوا يتشوقون الى قيام

سلطة موحدة تجمع اشتاتهم وتوحد بين صفوفهم .
ولم تكن المنافسة بين الاديان في الجزيرة باقل حدة .
ذلك ان العهد الذي كانت فيه الوثنية تعم الجزيرة اخذ
يزول بتسلل اليهودية اليها ، ثم النصرانية بمذهبيها النسطوري
واليعقوبي . وسرعان ما وثقت اليهودية امرها في اليمن
وواحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية ،
في ديار لحم وبعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ،
وفي بني غسان وشمال غربي اليمن على المذهب اليعقوبي .
ولشأ من ثم صراع معقد متداخل بين الالهيين والوثنيين ،
ثم بين اليهود والنصارى من الالهيين ، ثم بين النساطرة
والبعاقة من النصارى . على ان الدعوة الالهية ، على
اختلاف الوانها ، كانت تعمل - ولو ببطء - على زحزحة
الوثنية في الحجاز واليمن ونجد بعد ان تم ذلك لها او كاد
في ديار لحم وغسان . وكانت كل من هذه الدعوات
تستند الى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتحلم ، بفضل هذا
التأييد ، بيسط سيادتها على الجزيرة برمتها .
رافق هذا الصراع المزدوج تأزم في الوضع الاقتصادي ،
اذ هبط الانتاج الزراعي في الجنوب هبوطاً مشووماً على
اثر انهيار السدود ، وضائق الاحوال بعرب نجد بسبب
توالي سني الجفاف وزيادة عدد السكان . وكان من ذلك
ان اصبحت المواشي بالموتان ، فعم الفقر ، وكثرت
المجاعات ، وشاع العدوان ، واشتبكت القبائل في الغزو ،

وهكذا ساء توزيع الثروة ، واحتاج الوضع الى تعديل يسوي هذه الفروق ، فكان الاسلام .

توالت السنون والصراع السياسي في اشتداد ، والمنافسة الدينية في تعاضل ، والقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة الاقتصادية في استحكام ، الى ان قيّض للجزيرة العربية نبي من قریش ، من آل هاشم ، حمل اليها تعليماً دينياً جديداً ، غمر الجزيرة بعد لأي ، فنسق قواها السياسية ، واصلح عرفها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي ، وهذب كيائها الاجتماعي والحلقي ، ووجهها توجيهاً روحياً جديداً ، فجعل من تلك القبائل المختلفة في عصبيتها ، المتنافرة في مصالحها ، المتباينة في عباداتها ، امة ذات كيان قومي واحد ، ونظام مدني واحد ، وایمان ديني واحد . هذا النبي هو محمد بن عبدالله (٥٧٠ - ٦٣٢) .

ولقد تيسر للاسلام ان يجري في أوضاع العرب من الإصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم يتيسر لليهودية والنصرانية في امد طويل . ذلك لانها لم تغنيا بغير العقيدة ، اما الاسلام فقد عرض - الى جانب الدعوة الروحية - للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على اسس عملية صحيحة ، فكان بذلك عملاً اصلاحياً شاملاً .

كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية ، فجاء الاسلام وحرّمها . وكانوا يعددون الالهة ، فدعاهم الى عبادة إله واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً

واحداً من العقائد والفرائض ، فتحققت بذلك وحدتهم الدينية . وكان هذا التوحيد الديني سبيلاً الى الاتحاد السياسي . فقد دعا الاسلام العرب ، على اختلاف قبائلهم ، الى ترك التفاخر بالعصية ، وحشهم على التحاب والتآلف ، فلانبت شوكة العصية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي عندهم الشعور بانهم ابناء قومية واحدة . وعرض الاسلام للاحوال الاجتماعية بجملة ، فاعاد تنظيمها على اساس جديد منبثق من روح الدين الجديد : عني بامر الاسرة فاوصى الرجل بالرفق بزوجه ، والمرأة بالاخلاص لزوجها ، والاولاد بالطاعة لوالديهم ، وحدد عدد الزوجات ، وعيّن شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث فعزز ، بذلك ، الروابط العائلية . ثم عني بسائر شؤون المجتمع ، فحرم الآفات الاجتماعية نظير السكر والربا والثأر والواد والفجور ، وحث على الفضائل العملية : كلاحسان والصفح والتضحية والرافة بالمساكين . واوصى بحسن التدبير ، والجد في العمل ، والحزم في الامور . وابطل الكهانة والسحر والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من المعرفة ، والاعتبار بمجوات الحياة فجاء هذا التشريع علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخبطون فيه من فوضى .

الاتجاه المدني الجديد

توفي النبي بعد ان اكمل رسالته ، وبعد ان عمت دعوته الجزيرة . وقد بدا لحلفائه الاولين انهم مدعوون

الى نشر الدعوة الجديدة خارج الجزيرة فجهزوا الجيوش ،
واقترحوا الممالك شمالاً وشرقاً وغرباً فتم لهم ان يخضعوا
الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب في النصف الثاني من
القرن السابع ، وان يتوسعوا في بلاد الروم ، ويبلغوا
اقاصي فارس وحدود الهند والصين ، ويحتلوا اسبانيا ،
في العقود الاولى من القرن الثامن . وبذلك بسطوا
سلطانهم على شعوب كثيرة ، واتصلوا بمدنيات عديدة ،
في اقل من قرن .

ولقد اثمرت هذه الفتوحات على المسلمين خيراً كثيراً ،
فحفل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والحراج والجزية
والزكاة ، وانفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ،
وتوفير الرواتب ، واصلاح حالة الفقراء . ونمت الثروات
الخاصة من اسلاب الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة
الرواتب ، وازدهار الاعمال ، فنشأت طبقة غنية بنت
القصور ، وغرست الجنائن ، واقتنت الرياش ، وتزينت
بالملايس ، وتنعمت بالموائد ، وتفننت بضروب اللذات ؛
فازدادت الرفاهية ، وارتفع مستوى العيش . اما فيما يتصل
بالادارة فقد كان النبي هو الذي يقضي في امور المسلمين
عامه ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون ، الا انهم
ستعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فكانوا
ولاة عليها من قبل الخليفة . على أن اتساع الفتوحات في العصر
لاموي وتفرع المصالح استلزم توزيع المهام ، فاستقلت

شؤون الولاية والقيادة والقضاء والجبابة تبعاً في الامصار الكبرى ، وتولى كلاً منها مكلف من قبل الخليفة . اما الشؤون الادارية الفنية فقد تركها العرب في ايدي الموظفين الذين طالما تولوها ، لاستغاثهم عنها بالحروب وتوثيق الحكم . وقد بقيت الدواوين في كل مصر بلغته المحلية حتى عهد عبد الملك بن مروان . ولذا شعر العرب باستقرار نسبي في الاحوال تفرغوا للتنظيم الاداري ، فنقلوا الدواوين الى العربية ، واقبلوا على اصلاح العمراني فبنوا المساجد ، وشادوا القصور ، ورفعوا الحصون ، وخططوا المدن ، وفتحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطر ، واجروا المياه ، وغرسوا الجنائن . وكان اشد الامويين عناية بالعمران الوليد بن عبد الملك (٧١٥) . واذ تكاثرت الاموال بين ايدي الخاصة طلبوا الاناقة والبذخ ونشدوا الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس الادب . وهكذا ما كاد القرن الاول للعهد الجديد يتصرم حتى بدت في سماء العرب تباشير حضارة جديدة .

كانت اولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين خلف له . فقد توفي النبي ولم يعين خلفاً له - على الاشهر - ولا أوصى بكيفية الانتخاب ، بل ترك الامر - على ما يبدو - شورى بينهم ، يعالجونه على نحو ما جروا عليه في جناهليتهم . فكان ذلك سبباً في وقوع الخلاف بين اتباعه . واول ما شغب الخلاف بين المهاجرين

والانصار ، واذا ظفر المهاجرون بالامر ولوا ابا بكر بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجر - من بعد - على نحو معين . فقد تسلمها عمر بالوصاية من ابي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس معين ، وانتقلت الى علي بالمبايعة . واذا استخلصها الامويون من الحسن بن علي استأثروا بها على نحو من الوراثة السلية . وبرزت على الاثر الفروق الجذرية بين وجهات النظر ، ونشأت منها اربعة احزاب سياسية كبرى : احدها يقول بالتعيين ، وينذهب الى ان الخلافة لعلي بن ابي طالب نصاً ولابنائهم من بعده ، وهو الحزب العلوي . والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون : فالهاشميون يشترطون في المرشح ان يكون هاشمياً ، والامويون يكتفون بان يكون قرشياً ، اما الخوارج فلا يشترطون فيه الا الاسلام والكفاءة الشخصية . وعليه فقد تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ، وكان الخلاف فيها بين ارباب التعيين وارباب الانتخاب ، وفيما بين ارباب الانتخاب : بين من ينادون بالاطلاق ومن يقولون بالحصر ، وفيما بين ارباب الحصر : بين من يحصرها في هاشم ، ومن يطلقها في بطون قريش . وقد دافع كل من هذه الاحزاب عن وجهة نظره ، باللسان آنساً وبالسيف آنأ آخر ، واضطدمت الحجة بالحجة ، واحتك الرأي بالرأي ، فكانت - من ثم - الناحية

السياسية من الحياة حية نشيطة .

اما من حيث الناحية الاجتماعية ، فان العرب ، اذ انتشروا في الامصار على اثر الفتوحات ، استنكفوا اول الامر من مخالطة الامم المقهورة . حتى اذا استقرت بهم الاحوال ، واخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، واخذوا الاعاجم من جانبهم باعتناق الاسلام ، جمعهم بالموالي جامع الدين ، وخلطهم بهم حكم الجوار ، وقربت بينهم مصالح الحياة . واذا ذاك ازداد اقبال العرب على الزواج من الاعجميات ، ونشأت بينهم صلات القرابة ، واخذت الفروق تهون والعزى تتوثق ، بما ادى الى تفاعل منتج في الكثير من الشؤون الاجتماعية والحلقية ، والاعتبارات الفكرية والروحية . اخذ العرب من هؤلاء الاعاجم الكثير من مظاهر عمرانهم : فقلدوهم في تخطيط بيوتهم وتنسيق مقتنياتهم واختيار ازيائهم وتحضير طعامهم والتماس لهوهم ، وتأثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم واذواقهم . هذا في حين اخذ الموالى عن العرب - فيما اخذوا - امرين هامين للغاية : احدهما الاسلام الذي حرص المسلمون على نشره انى توجهوا ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا الدين ولسان الدولة الجديدة . ولم يمضِ طويل من الوقت حتى انتظمت هذه الحضارة المركبة الى جانب هذا الدين ، وهذه اللغة ، فنشأ من ذلك مجتمع جديد عربي اللسان ، اسلامي الدين ، اعجمي الحضارة .

النشاط العلمي الجديد

كان الدين الجديد حافظاً فعلياً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن ، وتفسير الآيات ، ورواية الحديث ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء حلقات التعليم في المساجد . فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت منبثقة من العامل الديني بوجه الأجمال ، وموجهة في خدمة الدين على الأخص .

(١) جمع القرآن وتفسيره

القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد نزل منجماً ، فحفظه الصحابة تبعاً ، ودوتوا بعضه على عصب النخيل وعظام الاكتاف وصفائح الاحجار . واذا اخذ هذا الجيل الناهض في الانقراض - لا سيما بسبب الاستشهاد في حروب الردة - تخوف عمر بن الخطاب من وقوع تحريف في القرآن ، او ضياع بعض آياته ، فاشار على ابي بكر بجمعه وتدوينه . فتلکأ ابو بكر تحرجاً بما لم يفعله النبي . لكن عمر ابان له وجه الخطر في الاكتفاء بالرواية ، ووجه الحكمة في الجمع والتدوين في الحال ، فاقتنع ابو بكر بصواب رأيه واستند هذه المهمة الى زيد بن ثابت ، احد كتبة الوحي ، فتم ذلك الأمر على يده . على انه باتساع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسياح المسلمين في اقطار نائية ، عمد بعض الحفظة الى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن

حرصاً عليها ، فتعددت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فخشى عثمان مغبة الأمر ، وألهم معالجته بحكمة فائقة ، فاستقدم نسخة عمر التي كانت في حيازة زوجته حفصة ، واستنسخ منها نسخاً أرسلها الى الامصار على ان تكون المرجع الوحيد ، ثم امر بسائر المجموعات الاخرى فاحرقت . وبذلك سلم القرآن من التغيير ، وبقي نصاً واحداً الى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين في امور الدين والدنيا جميعاً . فقد نصّ على العقائد والفرائض ، وقيد شؤون المجتمع بتشريع مدني سمح ، فعين الحلال والحرام ، وميز بين الفضائل والردائل ، وامر بالمعروف ونهى عن المنكر . لكنه لم يتعرض للتفاصيل والكيفيات احياناً ، فالتبس ذلك فيما كان النبي يبسطه للمستفهمين ، وفيما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك ان القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يعين اوقانها ، ولا اوضح كيفية القيام بها ، وانما أخذ ذلك مما كان يفعله النبي . وجاءت من ثم هذه الالهمية الكبرى للحديث النبوي ، وغدا بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

ولئن كان القرآن قد نزل بلغة القوم ، الا انهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين افراد الامة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الايات القرآنية من مباينة في وضوح الدلالة . فقد كان من

الآيات ما يعالج شؤون الآخرة ، وهذا الموضوع بطبيعته عسير الفهم ؛ وكان منها ما يتصل بمناسبات خاصة لم يرد تفصيلها ، فتعذر استيعابها على من لم يلم بتلك المناسبات . هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفة منردات اللغة ، وتعاييرها المجازية ، والعلم بعادات القبائل العربية وتقاليدها الاجتماعية . لذلك نشأت الحاجة الى التفسير والتعليم ، لاسيما في الامصار ، حيث انتشر الاسلام بين الاعاجم . فقد كان الكثير من امور هذا الدين الجديد غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وألفوه ، فاحتاجوا الى من يبسطه لهم ، ويوقفهم على اصوله ودقائقه . ولقد كان النبي في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك — من بعده — جماعة من الصحابة . حتى اذا انتشر العرب في الامصار ، وحملوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستجدين في الاسلام الى التفسير والتعلم اشد . فانشئت لهذا الغرض الحلقات في المساجد ، وتعهد التعليم فيها نخبة من العلماء والعارفين .

(٢) رواية الحديث ومحاولات تدوينه

واذ كان القرآن المرجع لامور الدين والدنيا ، ولما كان الكثير من احكامه قد جاء مجملاً ، كان الرجوع الى اقوال النبي وتفاصيل حياته ضرورة قصوى . اذ التمس فيها تفصيل ما اجمل من الاحكام ، وتقرير ما ترك من القرائن والمناسبات . وهذا الذي زووه بما قاله النبي وعما فعله ، او قرره ورضى عنه

عُرف - من بعد - بالحديث . على ان البعض منه قد رواه
 الصحابة عن النبي مباشرة مما سمعوه منه او شاهدوه ،
 والبعض الاخر مما سمعه التابعون من الصحابة وشاهدوه
 من اعمالهم وحققوه من احكامهم . وبذلك غدا الحديث
 مصدراً هاماً من مصادر التشريع وقد عرف ايضاً بالسنة .
 ولقد كان حرياً بالحديث ان يجمع ويدون في عهد النبي
 او الصحابة ، الا ان شيئاً من ذلك لم يحصل خشية ان
 تلبس الاحاديث - عند البعض - بالايات المنزلة . ولقد
 عزز هذا الاحجام ان النبي الذي اتخذ كتبه الوحي لم
 يسمح بتدوين ما ليس بوحي . وهذا الاحجام عن تدوين
 الحديث في عهد النبي ادى الى تكاثر وضعه فيما بعد ان
 سهواً او عمداً . وبلغ الوضع جداً فاضحاً على اثر اتساع
 الفتوحات ، وتكاثر العناصر الاعجمية في الاسلام ، وقيام
 الخصومات السياسية بين الاحزاب ، ونشوء الفرق الدينية ،
 والشعور بالحاجة الى التوسع في التشريع بعد الامعان في
 الحضارة . وهذا دعا لحفاظ الحديث ورواته الى الجد في
 تلافي الامر قبل اختلاطه ، فاستوطوا إسناد الحديث الى
 من روي عنهم على سبيل التسلسل ، والتحقق من نزاهة
 رواته وصحة ايمانهم واستقامة اخلاقهم . فكان من ثم التجريح
 والتعديل .

على ان الميل الى تدوين الحديث بقي رغبة ماحقة عند
 بعض حفاظه نظراً لاهميته البالغة في التفسير . فدونوا شيئاً

منه - على تقييح الرأي السائد لذلك . واول ما اشتهر
التدوين عن عبد الله بن عمر في الصدر الاول . ثم تكاثر
في عهد التابعين ، لكنه لم يتعد المحفوظات الفردية . واول
من قام بمحاولة واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه - فيما
نعلم - الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز وذلك في مستهل
القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب الى عامله على
المدينة : ابي بكر محمد بن عمر الحزمي ان يجمع الاحاديث
ويدونها ويرسل بها اليه . لكننا لا نعلم - اليوم - من
امر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر
له قبل وفاة عمر ، فامسك عن تحقيقه بعيد ذلك . لكن
فكرة جمعه وتدوينه كانت - على ما يبدو - قد تبلورت
واخذت الهمم تنصرف الى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن
الثاني حتى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكة واليمن
ومصر والشام والكوفة وخراسان . وكان اجمعها واشهرها
كتاب مالك بن انس المعروف بـ « موطأ مالك » في المدينة
المنورة . وقد تم جمع الحديث ونقده وتصنيفه بعد ذلك
في النصف الاول من القرن الثالث . واشهر بحاميه
« صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » .

والحديث ، فضلاً عن اهميته كمصدر من مصادر التشريع ،
اصل هام من اصول الثقافة الاسلامية . فقد كان مرجعاً
من مراجع التفسير ، وأصلاً من اصول الفقه ، ومصدراً
من مصادر التاريخ ، ومستنداً من مستندات المناهج النقدية .

وبذلك فقد غدّى علوماً كثيرة ، ومهد الطريق لنهضة علمية واسعة في ابان الحضارة الاسلامية .

(٣) الاصلاح اللغوي

دوّن عرب الحجاز لغتهم بالخط السرياني على اثر توثق الصلات التجارية بينهم وبين الاراميين في الشام والعراق ، قبل ظهور الاسلام . فجاء الاسلام وفي الحجاز عدد من المفكرين يحسنون القراءة والكتابة ، استعان النبي ببعضهم لكتابة الوحي ، منهم علي وعمر وطلحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد عني النبي - فيما عني - بتعميم القراءة والكتابة بين اتباعه ، بعد ان استقام له الامر في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا الغرض أن اطلق سراح كل اسير من اسرى مكة استطاع أن يعلم عشرة من ضيائن المدينة القراءة والكتابة . وجرى الراشدون على هذا النحو من التشجيع ، فاقاموا الحلقات في المساجد ، وحثوا الناشئين على طلب العلم . وتكاثرت هذه الحلقات في الامصار في العهد الاموي ، فلم يمض ظويل من الزمن حتى كانت القراءة والكتابة قد انتشرت انتشاراً واسعاً في أوساط الشعب . على ان الاجيال العربية الناشئة في الامصار لم يكن لها من حجة الملكة اللغوية ما كان للسلف ، فاهيك بالمستعربين من الاعاجم ، فكانوا اذا قرأوا القرآن وقعوا في لحن قبيح . فعمد لذلك بعض مفكري العصر وفي طليعتهم أبو الاسود الدؤلي - وقيل بإشارة من علي بن ابي طالب - الى

ضبط قواعد الاعراب مستعينين بالنحو السرياني . وكان
اول ما فعلوا ان ميزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض
بنقط رسموها فوق الحرف او امامه او تحته . ثم ان
المستعربين - على الاخص - وجدوا صعوبة في التمييز بين
الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والياء ، او الجيم والحاء
والحاء . فعمد نصر بن عاصم ، بارشاد الججاج بن يوسف ، الى
التفريق بينها بنقط مفردة او مزدوجة تجعل فوق الحرف
او تحته . واذ التبت نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت
الثانية بحرف من لون الحرف ، والاولى بحرف من لون آخر .
ومت بذلك الخطوة الاولى في سبيل تدوين القواعد
واصلاح الخط .

(٤) الانتعاش الادبي

ولقد اثر الحدث الاسلامي ايضاً في الحياة الادبية اذ اشتدت
الحاجة - لاسيما بعد اتساع الفتوحات - الى النثر ، وكان
الشعر في الجاهلية عليه اغلب . ذلك ان مصالح الدولة الناشئة
استتبع كثرة المراسلات ، وتعدد الخطب الدينية والسياسية .
وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا اخبارها ،
وتناقلوا انباءها ، وقصوا سير ابطالها . وخدمت في الوقت
نفسه روح الشعر - ولو الى حين - لاشتغال الناس عنه
بالقرآن واخبار النبي واحاديثه ، ولأنه كان اداة لاغراض
ابطالها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، وما ينجم عنها من
انعاش للعصية ، واثارة للاحقاد ، واذكاء للخصومات .

على أن الشعر عاد فانتعش في القرن الثاني ، واتخذ
سبيلين مختلفين : ترسم الاول سياسة العصر ، ونطق
بلسان الاحزاب السياسية مدحاً وهجواً ، وتسلسل الثاني الى
المجتمع الجديد ، فوصف افراحه واتراحه ، وصور بذخه
ولهوه . اما الشعر السياسي فقد انتظم في اربع جبهات تبعاً
للاحزاب السياسية الاربعة : فناصر الامويين الاخطل ،
وايد العلويين الكميث . ، وظاهر الخوارج الطرسماح ، وناضل
عن الانصار وآل هاشم عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان
كل من هؤلاء الشعراء ومن حازبه يؤيدون حق صاحبهم في
الخلافة ، فيمتدحونه ويحملون على خصومه . وكان كل
واحد من هذه الاحزاب يحث شعراءه ، يشق الوسائل ،
على المضي في القول والاكتار منه . واما الشعر الغزلي
فقد جرى في اتجاهين : الاول حضري اباحي عالج حياة
اللبو والترف التي تخلقت عن ضخامة الثروات الخاصة ،
والثاني بدوي عذري صور الالام المكبوتة والحب اليأس .
وقد تمثل الاول في شعر عمر بن ابي ربيعة وزمرته ،
وتجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين . وعليه
فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والتبديل
الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

(٥) التاريخ - السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي .
فقد شملت موضوعين جليين : الاول سيرة النبي ، وما اقصل

بها من اخبار الصحابة . والثاني وصف المغازي ، واخبار الفتوحات ، ومآثر القواد . وكان الحافظ الالم الى تدوين السيرة انما هو الالهام بحياة النبي للاقتداء به ، والاهتداء بتفاصيل حياته الى وجه الصواب في التفسير والتعليم . اما الفتوحات فقد دونوها اعتزازاً بالنصر العظيم الذي احرزه الاسلام ، ووفاءً بأعمال البطولة لاعلامه ، ورغبة في لزوم العدل عند وضع الاحكام وضبط الادارة . ولئن كانت مدونات هذا العصر التاريخية لم تصل الينا كما هي ، الا ان مؤلفات العصر العباسي قد اعتمدتها ونقلت عنها . هذا ما فعله ابن هشام في « السيرة » ، وابن سعد في « الطبقات » ، والواقدي في « المغازي » « والفتوحات » .

*

يتبين لنا من ذلك كله انه قد انبثق من الاسلام حركة فكرية متشعبة تناولت القرآن وتفسيره ، والحديث وروايته ، واللغة ومشاكلها ، والادب وفنونه ، والتاريخ وفروعه . فكانت اولى النهضات الفكرية في الاسلام منبثقة من التعليم الجديد ، موجهة في نشره وخدمته مبادئه .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين - فجر الاسلام :

الباب الثاني - الفصل الاول: بين الجاهلية والاسلام.

الباب الثاني - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية.

الباب الخامس - الفصل الاول : الحركة العلمية في

القرن الاول .

الباب السادس - الفصل الاول : القرآن وتفسيره .

الباب السادس - الفصل الثاني : الحديث .

- ضحى الاسلام (٢)

- الباب الثالث - الفصل الرابع : الحديث والتفسير .

فيليب حتي - تاريخ العرب :

الفصل السابع : الحجاز عشية ظهور الاسلام .

الفصل الثامن : محمد رسول الله .

الفصل الحادي عشر : عصر الفتح والتوسع .

الفصل الخامس عشر : ادارة الممتلكات الجديدة .

الفصل العشرون : السياسة والاجتماع في العصر الاموي .

الفصل الحادي والعشرون : مناخ الحياة الفكرية

في العصر الاموي .

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي

- البعثة النبوية ، اثر الاسلام في العرب .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الراشدين .
- الحضارة العربية في عهد الخلفاء الامويين .
- عثمان وتدوين المصنف .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (١)

- الدولة الاسلامية ، انتشار الاسلام ،
- الفتوح الاسلامية .

- تاريخ التمدن الاسلامي (٢)

- نظام الاجتماع في المملكة الاسلامية ،

- تاريخ اداب اللغة العربية (١)

- اللغة والانشاء في عصر الراشدين ،
- العلوم الاسلامية .

الفصل الثاني

تسرب الفكر الدخيل

الجو الفكري في الامصار

كانت الامم التي قهرها العرب في الشام والعراق ومصر وفارس قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كل منها ذات حظ من النظام المدني والعمران الاقتصادي والبرقي الاجتماعي والتقدم العلمي . على ان الاتجاه العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منتشرأ في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان - بالاحرى - ينبعث من مراكز معينة ، ويتوثق على نسبة متفاوتة . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الاخر علمانياً ثقافياً ، ومنها ما غلب على مناهجه الاستدلال البرهاني ، ومنها ما غمر اساليبه التأمل الروحي . وكان من اهم المراكز العلمانية جامعة الاسكندرية ، تحول اليها النشاط الفكري بعد ان اخذ في الانحلال في بلاد اليونان ، واستمرت في نشاطها وحيويتها حتى اواخر القرن السابع . وقد كانت مجهزة بمكتبة كبيرة ومرصد

للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تعنى بالعلوم الرياضية والطبيعية ، وبالاداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها وتوسط موقعها بين الشرق والغرب ائتمها الطلاب على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من كل حذب وصوب ، جاؤوها يحملون اليها آثراً من تفكيرهم ونزعاتهم ، وعادوا منها متأثرين بطابعها ومناهج التفكير فيها . وقد عرف من علمائها شخصيات ذوو شهرة عالمية ، منهم ارخيدس في الطبيعيات ، وجالينوس في الطب ، وبطليموس في الفلك ، وافلوطين في الفلسفة . وكان من هذه المراكز العلمانية في شمالي الديار الشامية مدرسة حران . فقد غنت باشتات من المذاهب الفلسفية والنزعات الفكرية شريقها وغربها ، عمل اعلامها على المزج بينها والتوفيق بين مبادئها . وقد خصوا بعنايتهم علم الفلك لصلته بالكواكب التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على يدهم شأواً بعيداً . وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة جنديسابور الشهيرة التي غنت ، في الدرجة الاولى ، بالطب والعقاقير ، وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار اذ كان فيها مستشفى كبير لمعالجة المرضى ، وتيسر لها ، بحكم توسطها في الموقع ، ان تجمع بين علم اليونان وخبرة الهند في الطبابة واصول المعالجة والعلم بخصائص العقاقير . اما المراكز العلمية الدينية فكان جلها في مجوف الهلال الحبيب . على ان بعضها كان تابعاً للمذهب النسطوري ،

والبعض الآخر للمذهب يعقوبي . وكان بين الفريقين منافسة شديدة في اعتبارات لاهوتية نشأت في الاصل من اختلافها في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حملت كلا من الفريقين على درس الفلسفة اليونانية ، وتلمس المبادئ التي يستطيع بها ان يؤيد وجهات نظره . لذلك اقبل الرهبان النساطرة في الرها ونصيبين ، واليعاقبة في رأس العين وقنشرين ، على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية الى السريانية ، وعمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح مستنداً للرد على الفريق الآخر . وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كان الجو الفكري في هذه الاقطار حاقلاً بانواع من الحضارات ، واصناف من العلوم ، والوان من العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية .

ولقد اجتاح العرب هذه البلدان ، واخضعوها لحكمهم ، وبشروا فيها دينهم ولغتهم . ولكن نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الاول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم الى تلك البيئات الجديدة . فكان من الطبيعي ان يتفرغوا اولاً لنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي . وان يفضوا - ولو الى حين - عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تزخر بها . على ان

الحاجة لم تلبث ان دعت الى العناية بتلك العلوم المتصلة بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب والنجوم . وكان قد تسرب اليهم من حقائقها الشيء الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي فعرفوا فوائدها ، وتحققوا من جزيل منافعها .

الاقبال على الترجمة والنقل

يتعذر علينا ان نعين بالضبط الوقت الذي حصل فيه النقل الاول الى العربية . فنحن نعلم ان العرب ، حتى في عهدهم الجاهلي ، قد نقلوا الكثير من معلوماتهم - لا سيما في النجوم والطب والعقاقير - من جيرانهم الكلدانيين والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثير من اسماء النجوم واعلام البروج واساطير الفلك مأخوذة من اصول كلدانية . وان الحارث بن كلدة ، طبيب الجاهلية الشهير ، كان يرحل الى العراق وغربي فارس لجمع المعلومات الطبية . هذا فضلاً عما تسرب من ذلك الى العرب بطريق الاحتكاك والاقتباس . على ان هذا النقل لم يكن بحيث يحدث في الامة ارتفاعاً عاماً في مستواها العلمي .

وقد جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على الاستزادة من المعرفة . لكن العرب شغلوا في اول الامر بنشر الدين الجديد ، وفتح الامصار المتاخمة . ثم التفتوا الى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم الخاصة ، والاهتمام بما دعت اليه اوضاعهم الجديدة من

اصلاح ، نظير : تعميم القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية
 الحديث ، وتدوين القواعد ، وكتابة السير والمغازي ، مما
 سبقت الاشارة اليه بشيء من التفصيل . ولعل اول ما
 اولوه اهتمامهم من علوم الاعاجم تواريخ دولهم وسير
 ملوكهم . وذلك رغبة منهم في معرفة اساليبهم في الحكم ،
 وسياساتهم في مواجهة الامور ، وحل المعضلات . فقد
 روت لنا المصادر ان معاوية كان ، اذا فرغ من مهام
 يومه ، يكلف قارئه ان يقرأ عليه فصولاً من تاريخ الفرس ،
 ويحدثه عنها بالعربية . على ان الحاجة لم تلبث ان مست
 الى العلوم الاعجمية الاخرى كالطب والحساب والنجوم .
 اما الطب فمعالجة ما ألم بهم من امراض ، واما الحساب
 فلضبط الشؤون المالية ، واما النجوم فلتعيين الجهات ،
 وتوقيت الصلوات ، وضبط اوان الامساك والافطار في
 الصوم . ثم اخذ افقه العلمي في الاتساع بحكم ناموس التطور
 الحضري ، حتى شملت رغبتهم سائر العلوم المعروفة لعصرهم .
 والعلوم التي عني العرب بنقلها ، في ابان نهضتهم ،
 تحدرت اليهم من مصادر متعددة اهمها ثلاثة : يوناني
 وفارسي وهندي . فقد اعتمدوا اليونان في الفلسفة والطب
 والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعانوا بالفرس
 في النظم الادارية والاداب العامة والاتجاه الزهدي ،
 والتفتوا الى الهنود في معالجة الامراض وخصائص العقاقير
 واصل الحساب ومبادئ التصوف وشؤون التنجيم ،

ونقلوا عنهم وعن الفرس الحكم والقصص والاساطير
والاقوال الماثورة . وكانت صلة الوصل بينهم وبين اليونان
— اول الامر — علماء السريان ، وبينهم وبين الهنود ادباء
الفرس . ثم استغنوا تبعاً عن الوساطة ، وغدا اتصالهم
بالفكر الدخيل مباشراً .

بدت طلائع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت
في اوائل العصر العباسي ، ونضجت في واسطه . كانت
في العصر الاموي على نطاق محدود لانها كانت ثمرات
جهود فردية ، توصل بها اصحابها الى استرداد رزق او نيل
حظوة . من شواهد ذلك ما نسب الى خالد بن يزيد من
الاشتغال بعلم الكيمياء والتجوم ، بعد ان اضاع حقه في
الخلافة . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه
ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه
امر بنقل كتب في هذا العلم الى العربية ، واشتغل في
محاولة تحقيق حجر الفلاسفة واكسير الحياة . ومن ذلك
ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الاصل ، نقل في عهد
مروان بن الحكم كتاباً جامعاً في الطب هو المعروف
بـ « الكناش » . وضعه باليونانية قس اسمه اهرن ، ونقله
ماسرجويه الى العربية عن الترجمة السريانية . وان عمر بن
عبد العزيز عزز الفرع الطبي في انطاكية بان استقدم اليه نطس
الاطباء من الاسكندرية ، وكلفهم — بعد ان استخار
الله — بنقل بعض المؤلفات الطبية الى اللغة العربية .

حركة الترجمة في اوجها

ما ان استتب الامر لبني العباس ، وقبضوا على ازمة الامور بيد من خديد ، حتى انصرفوا الى سائر شؤون العمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وترقيتها . ثم اولوا العلوم الدخيلة عنايتهم الخاصة وعملوا على نقلها وتعميمها . فقد كان المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديد الرغبة في علم النجوم ، فنقل في عهده عن الهندية الكتاب المعروف بـ « السندهند » في الفلك ، ورسائل اخرى في الحساب عرف منها العرب نظام الارقام الهندية . وفي عهده ايضاً نقل كتاب كلية ودمنة عن ترجمته الفارسية ، وكذلك بعض المؤلفات الطبية عن اليونانية بطريق السريانية . وترسم الرشيد خطى المنصور في تنشيط العلوم واکرام العلماء ، فنقل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة ، ومؤلف بطليموس في الفلك وهو المعروف بالمجسطي . على ان الحركة المباركة لم تبلغ اوجها الا في خلافة المأمون . فقد كان المأمون عالماً بارزاً ، وكان شديد الرغبة في الفلسفة ، عظيم التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهوده العلمية على الترجمة ، وعمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها . فبنى لهذا الغرض داراً خاصة سماها « بيت الحكمة » جهزها بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها مدرسة للتعليم ومعهداً للترجمة . وقد استقدم الى « بيت الحكمة » ابرع المترجمين ، وוכל

الامرهم الى حنين بن اسحق . فكان حنين يختار الكتب
 ويدفعها الى المترجمين . ويراقب اعمال الترجمة ويأذن بالنسخ .
 وكثيراً ما كان يوفده المأمون الى المدن النائية لجمع
 الكتب القيمة في مختلف المواضع .
 وكان في العالم الاسلامي - فضلاً عن بغداد - مراكز
 اخرى للدرس والنقل منها مدينة مرو في اواسط فارس ،
 وقاعدة جنديسابور في غربيها ؛ غلبت على الاولى العناية
 بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية الى الاهتمام بشؤون
 الطب والعقاقير . وكانت كتابتهما من اهم الصلات بين الهندية
 والعربية . ثم ان حران كانت من اهم المراكز التي عنيت
 بالترجمة . تولى امرها في اوج شهرتها ثابت بن قرة وابنه
 سنان بن ثابت ، وتم فيها نقل كثير من الكتب اليونانية
 في الفلك والطب والفلسفة الى العربية . ولعلها كانت
 السابقة ، بين معاهد الترجمة ، الى النقل المباشر عن اليونانية .
 وكان اشهر النقلة عن الفارسية : ابن المقفع ، وعلي بن
 زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، ومحمد بن جهم البرمكي
 وغير واحد من آل نوبخت . وبرز من نقل عن الهندية
 ابراهيم الفزاري مترجم السند هند . وخير من ترجم عن
 اليونانية والسريانية حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين ،
 وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وعديدون
 من آل مجتيشوع وآل ماسويه . وكان النقل اولاً لعلم
 الطب والنجوم والحساب ، ثم تطرق الى سائر فروع

الرياضيات والطبيعات وانتهى أخيراً الى الفلسفة وعلم المنطق .
 واستمرت حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة .
 الا انها لم تبق مأجورة ، بل تحررت وقامت على الرغبة
 الشخصية واللذة الفردية . ذلك ان مواصلة الاشتغال بهذه
 العلوم كانت قد ولدت عند هواتها لذة عقلية وقوية ، فما استهل
 القرن الرابع حتى اخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت
 الترجمات مردفة بالتعليقات والشروح . وبدأت المؤلفات في
 هذه المواضيع تظهر اولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات
 محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة فيها اقتباس واجتهاد ،
 وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع .
 وهكذا تيسر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود
 ان يستوعبوا تراثاً فكرياً انتجته ثلاث حضارات راقية .
 فقد اقتبسوه وتمثلوه ، وانشأوا من خلاصته وخلاصة جهودهم
 نهضة علمية رائعة ، ظهرت ثمارها في ميادين علمية مختلفة ،
 ومذاهب فلسفية متباينة . وباتساع هذه الحركة العلمية
 ازدادت المعارف ، ونما الروح العلمي ، واتسق اسلوب
 التفكير . واخذت ، من ثم ، مجاري الفكر تتنوع
 وتفرق ، واصناف العلوم تتفرع وتستقل .
 وقبل ان نستأنف الكلام في التقدم العلمي اجمالاً ،
 سنقف ، وقفة قصيرة ، عند علمين من علوم العرب ، كانا
 من اسبقها الى الظهور والتبلور ، هما علم الفقه
 وعلم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع



جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
العلوم الدخيلة ، العرب والعلوم الدخيلة ،
الكتب التي ترجمت .

فريد الرفاعي - عصر المأمون (١)

الحياة العلمية في العصر العباسي .
الحياة العلمية في عصر المأمون .
الكتب المنقولة .

فيليب حتي - تاريخ العرب

الفصل الحادي والعشرون : مناخ الحياة
الفكرية - العلم .
الفصل الرابع والعشرون : العباسيون في عصرهم الذهبي -
البقعة الفكرية .

احمد أمين - فجر الاسلام .

الباب الخامس - الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .

- ضحى الاسلام (١)

الباب الثاني - الفصل الثالث .
الثقافة اليونانية الرومانية .

الفصل الثالث

التشريع المدني وأصول الفقه

اصول التشريع الاولى

كان التشريع المدني من اهم ما شغل مفكري الاسلام بعد ان انتشروا في البلدان المفتوحة ، واخذوا من حضارة الامم المقهورة بحظ . ذلك ان نصوص القرآن التشريعية وارشادات النبي كانت ، في عهد الرسول ، وافية باغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر انحاء الجزيرة . فكانوا ، حيث جاء النص مجملًا ، يلتمسون التفصيل فيما حدث به النبي اصحابه ، او فيما رأوه يفعله او يرضى عن فعله . لكن النصوص ، مهما تناهت في التفصيل ، لا يمكن ان تستوعب ظروف الحياة برمتها ، لان الاولى محدودة مقررة ، والاخرى نامية متطورة . وقد شعر بذلك كثيرون من رجال الاسلام في الصدر الاول ، بعد عهد صاحب الرسالة ، وعمدوا الى الاجتهاد والاستعانة بالرأي فيما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، او خبر في الحديث . ومن اول ما جابههم من هذا القبيل تعيين

خلف للنبي . فالتبي - على الأشهر - لم يعين خلفاً له ، ولا أشار الى كيفية تعيين ذلك الخلف . فلجأ الصحابة في ذلك الى الرأي ، فاختاروا الشورى أولاً ، ورضوا بالتعيين ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا الى المبايعة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع للعرب قبل الاسلام ، على اعتبار ان ما لم يبطله الاسلام فقد رضي عنه .

واذن فقد كان مرجع التشريع في الصدر الاول : القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحيّاً ، والسنة ، وهي ما حدث به النبي اصحابه وما روي انه فعله او رضي عن فعله . على ان تشعب منهاج الحياة وتنوع احداثها ، اضطررا حماة الشريعة احياناً الى الاستعانة بالرأي ، اذ لم يجدوا في الكلام المنزل ، ولا في الحديث المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فلجأوا الى القياس ، وطبقوا ، عن طريقه ، الشريعة بروحها . واشتدت الحاجة الى القياس ، وازداد اللجوء الى الرأي ، بازدياد التعقيد في شؤون الحياة ، واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ، لا سيما في الاقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة الاصول نظير العراق وفارس . وظهرت من ثم فروق في مدى الاعتماد على الرأي او التمسك بنص السنة . وانتظم ارباب التشريع فريقين اتفقا في تقديم القرآن ، واختلفا من بعد ، فتوسّع الواحد منهما في

قبول السنة ، وضاق بالرأي ، وهم اصحاب الحديث ،
وتشدد الثاني بشأن السنة ، وتوسع بالرأي ، وهم اصحاب
الرأي . وكان المبدأ الاول اعم في اقطار الجزيرة حيث
كثر تناقل الحديث ، وحافظت الحياة على صبغتها العربية .
وكان المبدأ الثاني اغلب في الأمصار حيث ضعفت رواية الحديث
وغلب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لان السنة - بعد
القرآن - كانت ، على العموم ، وافية باغراض الحياة في الحالة
الاولى ، في حين انها لم تكن كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

الفقه - اشتقاقاً - بمعنى العلم والفهم . واول ما
أطلق اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث واجادة
التفسير ، فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء . وفي
الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال
« الفقه » للعناية بشؤون الفتوى ، واستنباط الاحكام ،
وقصر لقب الفقهاء على المعنيين بذلك . ثم اتسع مدلوله في
عهد العباسيين حتى شمل كل ما يتعلق بالاحكام الشرعية ،
من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب
والحظر ، كما في التحمين والتقييد .

على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية استتبع
تفاوتاً في مدى الحاجة الى الاستعانة بالرأي ، والاضطرار
الى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كان نص الكتاب

والسنة وافياً - بصورة اجمالية - باغراض الحياة في الحجاز ، حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كثير ، في حين كان اقل كفاية لمواجهة شؤون الحياة في العراق وفارس حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وجدّ من ظروفها ومشاكلها ما لم يكن يقع مثله في الحجاز ، فضلاً عن سائر اقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء الى فريقين كبيزين : « اصحاب حديث » يتشبثون بالقرآن والسنة . ولا يلجأون الى الرأي الا عند الضرورات القصوى ، و « اصحاب رأي » يأخذون بالقياس في يسر ، لانه سبيلهم الوحيد الى وضع الاحكام الجديدة ، لتصرف القضايا الناشئة التي عز فيها النص الصريح . وقد كانت الحالة الاولى في الحجاز فنشأ فيه الفقه المالكي المحافظ ، وكانت الحالة الثانية في العراق فظهر فيه الفقه الحنفي السمج . ومذهب مالك بن انس (٧٩٥) الفقهي يعتمد القرآن اولاً ثم يتوسع بقبول السنة ويتحفظ في الركون الى الرأي . ومذهب ابي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن اولاً كذلك ، لكنه يتحفظ في قبول السنة ، ويتوسع في اللجوء الى الرأي . ولقد كان اهل الرأي يغالون في تفريع المسائل وافتراس ما لم يقع منها ، ماذا يكون الحكم فيه لو وقع . بينما اهل الحديث يمتنعون عن التفريع ، ويستكرون افتراض الوقائع وتخمين الاحكام . وعليه فقد كان مأخذ اصحاب الحديث على اهل الرأي هذا الموقف

المتروك من السنة ، وذلك الاستسلام الى الظن والتخمين في شؤون الشريعة . وكان مأخذاً لاهل الرأي على اصحاب الحديث هذا الاعتماد على الرواية ، والوثوق بالمروي ، وذلك العجز في القياس العقلي ، والاستدلال البرهاني ، والاستنباط الفقهي . ولئن كان بين اتباع المذهبين مثل هذه المشادة ، الا ان كلاً من المذهبين كان اصلح في منشئه ، وانفع في وسطه الاجتماعي ، لانه انما نشأ وتكيف حسب الحاجة المحلية . اما اهل المغرب فكانوا اكثر قبولاً للمذهب المالكي لقلة امعانهم في شؤون الحضارة ، فكانت حياتهم الى حياة الحجازيين اقرب ، وكان تشريع الحجازيين او الفقه المالكي - من ثم - وافياً بمحاجاتهم ، ملائماً لمناهج تفكيرهم .

وبجهود الامام الشافعي (٨٢٠) اخذت وجهات النظر تتقارب . كان في ضياء نزوعاً الى العلم والادب ، فاستوعب جملة من العلوم ، وعالج عدداً من فنون الادب ، فاستوت له ثقافة علمية وفنية رصينة . اما الفقه فقد اخذه عن الامام مالك ، فكان لذلك اقرب الى مذهب اهل الحديث . وعليه فقد هاله ، وهو في العراق ، تحامل العلماء هناك على استاذته واتباع مذهبه . وكان قوي الحجة ، فنجح في رفع شأن الحديث ، واعلاء مكانة حماه فيما بينهم . وقد جاراهم - مع ذلك - في اقرار مبدأ الاستدلال ، وايدهم في اصل الاستنباط ، فجاء تفكيره

الفقهي جامعا بين اسس الاتجاهين . ثم انه خطا في هذا الاتجاه خطى واسعة ، فأنشأ من الاحكام العامة التي اخذ بها اصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها اهل الرأي ، اصولاً شاملة ومبادئ جامعة غدت اساساً لمذهب جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم - الى ذلك - اصلاً رابعاً من اصول التشريع هو الاجماع ، فاعتبر اجماع المسلمين على الحكم في امر يضمن المصلحة للمسلمين اصلاً رابعاً ، جعله بعد القرآن والسنة ، وقدمه على القياس ، لما قد يستند اليه القياس - في رأيه - من حديث مضمون .

وتلا الشافعي تلميذه احمد بن حنبل (١٥٥) ، وكان من اتباع اهل الرأي في العراق ، لكنه تتلمذ على الشافعي ، وتأثر بدفاعه عن اصحاب الحديث فانقلب اليهم . واخذ بالنص - قرآناً وسنةً - اخذاً شديداً ، وامتنع او كاد عن كل اجتهاد او قياس ، فجاء مذهبه محافظاً مغالياً .

ولئن كان مالك بن انس قد رتب الاحكام الشرعية في الموطأ ، ونسق ابوحنيفة في « الفقه الاكبر » اشئات المسائل الفقهية فإن للامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة خاصة ، لانه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويب المنطقي . فوضع للاستنباط الشرعي في « الرسالة » نظاماً حدد فيه دور كل واحد من الاصول الفقهية الاربعة ، وابتدع منهجاً للقياس الفقهي لايمس افضلية الكتاب والسنة .

ثم أردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجه من شروط . فنسّق الاصول الفقهية في خمس مراتب هي :

- ١ . ما عاجله القرآن بنص صريح مفصل .
- ٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحته السنة .
- ٣ . ما ورد في القرآن مجملًا فجاء تفصيله فيما قاله النبي أو فعله أو قرره .
- ٤ . ما بينه الرسول بما لم يرد في القرآن نصاً .
- ٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه ، وعنّى به ابو حنيفة الاجماع والقياس .

ثم تناول الباب الاخير مفصلاً فحدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستحسان ، وقصر الخوض فيه على فئة من العلماء ، وابان صلة ذلك كله بمصلحة المسلمين . بذلك اعتبر الشافعي - بحق - واضع علم الاصول ، وجعل منه بمقام ارسطو من علم المنطق ، والخليل بن احمد من علم العروض . فكما كان منطق الفلاسفة قبل ارسطو قائماً على الفطرة ، والنظم قبل الخليل مستنداً الى البدية الفنية ، كذلك كان استنباط الاحكام قبل الشافعي بالدليل الخطابي والاجتهاد الحدسي . وكما استقام المنطق علماً على يد ارسطو ، وانتظم العروض علماً بعناية الخليل ، كذلك استوى الفقه علماً بفضل الامام الشافعي .

ولعل الذي كان يروجوه الشافعي من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، ان يحمل

المسلمين على تشريع موحد ، ويضع للدولة دستوراً واحداً
منسجماً الأحكام .

و « رسالة » الشافعي ، فضلاً عن ذلك كله ، تصل الفقه
بعلم الكلام ، لما في تضاعيفها من تحليل فلسفي للقضايا ،
وتسلسل منطقي للأصول . فهي — من هذه الناحية —
مدخل علم الفقه إلى علم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين - فجر الاسلام

الباب السادس - الفصل الثالث : التشريع .

- ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الخامس : التشريع .

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

الفصل الثالث : الرأي واطواره .

جرجي زيدان - تاريخ التمدن الاسلامي (٣)

العلوم الشرعية الاسلامية .

- تاريخ اداب اللغة العربية (٢)

العلوم الاسلامية الشرعية .

دي بسور - تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة ابو ريدة

الباب الثاني - الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء .

الفصل الرابع

الكلام والمباني الكلامية

بؤادر النظر الفلسفي

لم يكن هذا الميل الى التوسع في النظر الفكري مقصوداً على ناحية التشريع في الرسالة الجديدة ، بل تناول كذلك ناحية العقائد ، فحاول التوصل الى اسسها العقلية ، والتعرف الى اصولها الفلسفية . ونشأت في وجه هذا الاتجاه ردة محافظة فكان من ذلك علم الكلام في الاسلام . على ان الكلام - كالفقه - لم ينشأ على سبيل الطفرة ، بل ظهر تباعاً بحسب الاحداث التي وقعت ، والظروف التي جدت ، والتطور الفكري الذي لم يكن منه بد ، وهذه حكايته :

نزل القرآن ففهمه المسلمون اولاً بظاهر معانيه ، وآمنوا بكل ما جاء فيه ايماناً مطلقاً . حتى اذا تصرم القرن الاول للهجرة ، اخذت فئة من ارباب التعمق الفكري تنشُد المعاني البعيدة ، وتتقصى الاغراض النائية ؛ اذ بدا

لها ان بعض الايات تتحمل من المعاني ما هو ابعد غوراً
من مدلولها الحرفي . وكان هذا الانطلاق الفكري وليد
عوامل اهمها ثلاثة :

(١) التطور في اسلوب التفكير

يمر الفكر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل :
التصديق مطلق ، فتشكك باطني ، فافتناع عقلي . ففي
المرحلة الاولى تقبل الامة الناسئة كل ما يترامى اليها من
الاخبار على علاته ، ولذلك تكثر عندها الاساطير ،
وتصح في نظرها الحوارق . فاذا تنبه فيها الفكر ،
تشكك فيما كان قد قبله اعتباطاً ، وراجع فيه النظر
محتكماً الى المنطق ، فاذا بان له فيه وجه مقبول انتهى
الى ضرب من اليقين . وليس معنى هذا ان الامة بجمليتها
تقر في هذه الاطوار الثلاثة ، إنما هو شأن الناهيين فيها على
نسبة نباهتهم . وسواد الامة قلما يتعدى المرحلة الاولى .
على اننا ، لدى تطبيق هذه القاعدة على الفكر
الاسلامي ، لا بد لنا من التحفظ ، لان الفكر الاسلامي
لم يكن بدايئاً . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الاولى
- بوجه الاجمال - قبولاً ساذجاً بل تسليماً بعد عناد ،
ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق بل عدم
اطمئنان الى الوقوف على القصد . مثال ذلك ان جمهرة
المسلمين الاولين قبلوا الايات القرآنية بمدلولها الحرفي .
لكن بعض المتأملين خامرهم الشك في مدى ما فهموه منها

أولاً ، فراجعوا النظر في النص ، وعمدوا الى النظر في
سائر الوجوه المحتملة ، حتى استقروا على رأي انتهى بهم
الى ضرب من اليقين العقلي . هذا كان موقفهم من ماهية
الايان : فالمسلمون الاولون اعتبروا كل من ادى
الشهادتين مسلماً مؤمناً . ولكن بقيام الفتن تساءل بعض
الناس عن حقيقة ايمان المسؤولين عنها ، فاحتاجوا - من
ثم - الى التحقق من ماهية الايمان ، وهل يكفي فيه
الاقرار باللسان ؟ ام هو يستتبع - ضمناً - العمل
بالمواثم . فرأى الخوارج ان العمل شرط في الايمان ،
وانكر الجمهور ذلك ، وتوسط آخرون بين هؤلاء واولئك
كما سيحي .

(٢) الآيات التي تثير روح البحث

في القرآن آيات تثير - بنصها الحرفي - روح البحث ،
منها تلك التي تعرض للارادة الانسانية ، والتي تورد الصفات
الالهية . فمن الفئة الاولى آيات اذا اخذت بمعناها الحرفي
دلت على ان الانسان مسير ، نظير :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى ابصارهم
غشاوة » ، ولهم عذاب عظيم » - البقرة : ٧
ومثلها :

« ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ، ان
كان الله يُريد ان يغويكم ، هو ربكم واليه ترجعون » -

هود : ٣٤ .

ومنہا آیات اذا اعتبر فيها المعنى الظاهر دلت على ان
الانسان محیر ، نظیر :

« ومن يعمل سوءاً ، او یظلم نفسه ، ثم یتستفر الله
یمجد الله غفوراً رحیماً ، ومن یركب اثماً فانما یركبه على
نفسه ، وكان الله علیماً حلیماً » - النساء : ۱۱۹ .
ومثلها :

« فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره ، ومن یعمل مثقال
ذرة شراً یره » - الزلزلة : ۸ .

واذ اجمع المسلمون على استحالة وجود تعارض في
الكلام الالهي ، عمد من قبلوا التسییر نصاً الى تأویل
ما ظاهره التخییر ، فخرجوه على معنى التهذید ؛ وعمد
من قبلوا التخییر نصاً الى تأویل ما ظاهره التسییر ،
فاعتبروه بمعنى العرض الامر الواقع .

ومن الفئة الثانية آیات تصف الله بظاهر مدلولها وصفاً
انسانياً ، نظیر :

« یدُ الله فوق ایدیهم » - الفتح : ۱۰ .
« کلُّ من علیها فان یرقی وجهه ربك ذو الجلال
والاکرام » - الرحمن : ۲۶ - ۲۷ .

فهذه الآيات ، بحکم مدلولها الحرفي ، تشبه الله بالانسان
لكن الله لا شیه له ولا نظیر على ما في نص الآية :
« لیس کمثله شیء » - الشوری : ۱۱ . لذلك لجأ
البعض الى تخریج هذه الايات تخریباً مجازياً ، غدت الید ،

بحكمه ، رمزاً للقدرة . والوجه كناية عن الوجود المطلق ،
وعليه فقد كان من شأن هذه الايات ونظائرها ان تدعو
الى المزيد من التأمل ، والى الاجتهاد في استخراج جميع
المعاني المحتملة للنص الواحد .

(٣) الاحتكاك بالفكر الدخيل

كان ذلك على اثر دخول الاعاجم في الاسلام ، وقيام
المناظرات بين علماء الاسلام واحبار اهل الذمة . ذلك ان
بعض الذين اعتنقوا الاسلام من الاعاجم لم يستطيعوا ان
يتحرروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا
بعض ما في التعليم الجديد من خلال عقليتهم القديمة . فمن
كان قدرياً في دينه الاول غلب ان يبقى كذلك في
الاسلام ، فيعمد - بالتالي - الى الاخذ برأى من يؤول
آيات التفسير ؛ ومن سبق له الاعتقاد بان السعادة الاخرية
روحية آثر تأويل اوصاف الجنة ، ومخالفة عقيدة حشر
الاجساد . كذلك في المناظرات ، فتلما ينجو المناظر من
التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأى من الاراء فقي
استخراج معنى من المعاني ، او استخدام اسلوب من
اساليب الاستدلال .

هذه العوامل وما جرى مجراها ، دفعت بالفكر العربي
الديني في طريق التفلسف ، وادت - بعد حين - الى
ظهور فرق عديدة ، كونت كل منها لنفسها اراء اجتهادية
خاصة دافعت عنها بنحو من النظام الجدلي المتسق .

المسائل الكلامية الاولى

هذه العوامل واشباهها : من وقوع احداث كبرى ، وتطور في منهج التفكير ، واتصال بثقافات دينية اخرى ، جرت الى اعتبارات دينية فلسفية جديدة ، تخلف عنها - اول الامر - ثلاث مسائل كبرى :

(١) مآل صاحب الكبائر

مر معنا ان الاختلاف الكبير الاول بين المسلمين كان حول تعيين خلف للنبي . وان جماعة من هاشم والانصار كانوا يرون انها لعلي بن ابي طالب نصاً ، فعرفوا من ثم بالعلويين . واذا ظفر بها علي ، بعد مقتل عثمان ، خرج عليه طلحة والزبير اولاً ، وبعد ان خذلهما في يوم الجمل (٦٥٦) برز له معاوية ، فالتقاء علي في صفين وكاد ان يكسب منه المعركة ، لولا انه اضطر الى ايقاف القتال والقبول بالتحكيم . وعندها خرج عليه جماعة من اتباعه ، لانه - في رأيهم - اضاع بذلك حقه في الخلافة ، وغدت - من بعد - حقاً لكل من يلزم الحق من أهل الكفاءة . هذه الفتنة التي ذهب ضحيتها عثمان ، وهدرت فيها الدماء الزكية في يوم الجمل وواقعة صفين تحقيقاً لاطماع شخصية ، دعت جماعة من فقهاء الخوارج الى اعتبار مسيبيها من اصحاب الكبائر ، والى الحكم بانهم قد خرجوا بعملهم هذا من الايمان ، واستحقوا الخلود في النار شأن الكفار

لكن الجمهور خالفهم في هذا الرأي ، وتوسط قوم بينهم
 وبين الجمهور ، وفضل سواهم ترك الحكم في هذه القضية لله
 وحده . ثم اثبت هذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر
 فيها الكلام ، وتعددت فيها الآراء . واتسع فيها الجدل
 حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه .
 وكانت النقطة الحساسة فيها منزلة العمل من الايمان :
 هل هو من مقوماته ؟ ام من متمماته ؟ فجعله الخوارج
 شرطاً اساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك -
 وهو امام العصر في العراق - فحكم ، عندما اثبت
 هذه المسألة في حلقاته ، بان صاحب الكبرائر مؤمن لكنه
 منافق وامره الله يغفر له ان شاء . الا ان تلميذه ، واصل
 ابن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بان صاحب
 الكبيرة في منزلة بين منزلي الايمان والكفر ، أي انه
 فاسق جزاؤه النار غير مخلد فيها . واعتزل بذلك عن
 استاذة الحسن فعرف هو واتباعه بالمعتزلة . وكرهت فئة
 رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه وتركت امرها لله
 فعرفت بالمرجئة . هكذا كان مفهوم الايمان عند الاولين
 اقراراً بالشهادتين فعدا الآن مسألة فلسفية معقدة ذات
 اصول نظرية وشروط عملية ، ووجوه من المعاني والاعتبارات .

(٢) حدود الارادة الانسانية

اعتبر المسلمون الاولون « القضاء والقدر » بمعنى التسيير
 المطلق ، وجزوا عليه في ايمانهم واعمالهم . الا انه ، على

أثر الحوادث التي مزقت وحدة الصفوف ، سنخ لبعض
 مفكرهم أنه من غير المعقول ان يسمح الله بهذه الشرور
 تصيب عباده المؤمنين ، وأن الناس - لا محالة - قد
 انساقوا الى ذلك بخيرين ، تحذوهم ميولهم واطماعهم ، فهم
 مسؤولون عما يعملون . واول ما اشتهر القول بالتخيير
 عن رجل من التابعين اسمه معبد الجهنبي (٦٩٩) قيل اخذه
 عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام . وتابعه في ذلك
 تلميذه غيلان الدمشقي . ثم التفّت حولها جماعة من المريدين
 وانتظمت هذه الجماعة فرقة عرفت « بالقدرية » ، ذلك لانها
 اشتهرت بالقول بان العبد « قادر » على افعاله : خيرها
 وشرها ، وانه مسؤول عنها ومحاسب عليها في اليوم
 الآخر . ذلك - في رأيها - ما تقتضيه العدالة ، اما
 القضاء والقدر ، على ما اخذ به الجمهور ، فيرون انه
 ينقض العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحساب لغواً . واذا
 ايدوا رأيهم بالايات التي تنص على التغير ظاهراً ، اخذوا
 في تأويل ما ينص منها على التسيير ، واستنبطوا منها
 معنى اختيار الامر الواقع ، فكان المقصود - حسب
 رأيهم - من قوله : « نخت الله على قلوبهم ... » انهم غفلوا
 عن وجه الصواب غفلة تامة ، فكان الله قد صرفهم عنه .
 وقد احدثت هذه « البدعة » زدة شديدة في اوساط
 الشعب تزعمها مولى من خراسان اسمه جهم بن صفوان
 (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت « بالجبرية » ، اذ قالت

بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه .
 واذا ابدت رأيها بالآيات التي تنص على التسيير ظاهراً ،
 اعتبرت ما يُنص منها على التخيير ظاهراً بمعنى الترغيب
 والتشويق ، او الانذار والوعيد ، فقوله « ومن يفعل ...
 خيراً يره » بحث على فعله ، وقوله « ومن يفعل شراً يره »
 زجر عنه ، ، وليس ذلك في الحالين - على ما يرون -
 بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

(٣) ماهية الصفات الالهية

لم يتساءل المسلمون الاولون عن ماهية الصفات الذاتية
 التي وُصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بدلولها
 الظاهر . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة كثراقبال الاعاجم
 على الاسلام ، فخطر لبعضهم - ولعلمهم ممن لم يُحْكَموا
 البيان العربي - انه قد يُفهم من تلك الاوصاف الذاتية
 ان الله شبيه بالانسان ، فاثاروها قضية تشعبت فيها
 الآراء ، وكثرت في وجوها الاقوال . اما « الجبرية »
 فقد أبت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي
 بناء على الآية : « وليس كمثله شيء » . واما « المشبهة »
 فتشبنت بالمعنى الحرفي فعرفت بالمجسمة . اما المعتدلون من
 « الصفاتية » فقد اثبتوا الوصف واقروا بجهل الماهية ، وكان
 حامل لواثم عبيد الله بن سعيد الكلابي ، وعليه الجمهور .
 على هذا النحو اخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه
 اتجاهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فيلجأ

بعض رجاله الى التأويل فيما خالف المنطق ، ويتشبهت بعضهم بالنص الحرفي مهما كان مدلوله ، ويختار آخرون ان يأخذوا بما بدا ، ويسكتوا عما خفي ، وهم سواد الامة .

نشأة علم الكلام

قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم في غضون القرن التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماً ذا هدف معين هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد البرينات والاستظهار بأساليب الاستدلال البرهاني . اما تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قيل من « تكلم » الحلف فيما سكت عنه السلف ، وقيل لا بل من ان اكثر الخلاف واشده كان في ماهية « كلام الله » وبدعة خلق القرآن . واكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على الجدل ، وهو يقابل المنطق عند اليونان . ولما كان الكلام اداة الجدل عمدوا الى تسمية هذا العلم باداته على سبيل المجاز المرسل فقالوا « علم الكلام » .

وافق الكلام في نشأته وتطوره نهضة علمية عامة ، اقبل المفكرون في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلمية والفلسفية - على ما مرّ معنا . ولما كان اعلام المعتزلة - وفي طليعتهم المأمون - يعتدون في تقرير آرائهم على الاجتهاد الفكري والدليل البرهاني . فقد وجدوا في

الفلسفة اليونانية مددًا زائراً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في
 تخريج آرائهم ، واستوشتوا بعلم المنطق في إيراد أدلتهم
 وتنسيق براهينهم . وتجاه توسع المعتزلة في العلم ونظام الجدل
 على هذا النحو ، وجد المحافظون من أرباب الكلام أن
 جدلهم الخطائي لم يعد يفي بغرضهم ، وأنه لم يعد لهم بد
 من مقارعة خصومهم بمثل سلاحهم . ولذلك ما زالوا مستضعفين
 حتى انحاز إليهم أبو الحسن الأشعري ، واتخذ لآرائهم ضرباً
 من التعليل الفلسفي ، ولبياناتهم نوعاً من النظام البرهاني
 كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم .
 لذلك كان الخلاف الكلامي على أشده بين فرقتين كبيرتين
 ذابت فيهما مبادئ الفرق الأخرى هما : المعتزلة والأشعرية .
 نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) أحد تلامذة
 الحسن البصري ، إذ اثبت في حلقته مسألة مرتكب الكبائر
 وحكم بانه مؤمن لكنه مناقق . فعارضه واصل ،
 وقضى بانه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال
 الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : أي انه فاسق ،
 ولا بد من أن يذوق بفسقه عذاب النار ، ان هو لم
 يخرج من الدنيا بتوبة نصوح . واذ عارض الحسن هذا
 الرأي ، اعتزل واصل حلقته واستقل عنه ، وانشأ حلقة
 في ركن آخر من أركان المسجد ، اجتمع فيها اليه جماعة
 من شابعوه ، فعرف هو واصحابه بالمعتزلة .
 وقد تبنى واصل تبعاً آراء القدرية في حرية العبد ،

وتأويل الصفات الالهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل الدينية .. واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده نظير المأمون (٨٣٣) والعلاف (٨٤٠) والنظام (٨٤٥) والجبائي (٩١٥) ، الا انهم كانوا اوسع منه اطلاعاً على المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم . ففرعوا هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على اسس فلسفية ، واثقنوا الدفاع عنها والاستدلال على صوابها . وقد بلغت المعتزلة اوجها في عهد المأمون ، اذ ايدها بنفوذ الشخصي . فانتشرت تعاليمها وتوثقت اركانها ، وشغل اعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على الناس ، واضطهدوا خصومهم من المحافظين . واستمرت على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر للمحافظين ، وافرج عن مضطهديهم وابطل مذهب الاعتزال وشرذ انصاره . ومع ان المعتزلة اخذت - من ثم - بالانهيار ، إلا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على قوتها وحيويتها ، حتى خرج ابو الحسن الاشعري على انصارها ، واستخدم نظامها البرهاني في تدعيم آراء المحافظين وتأيد مذهب اهل السنة ، فنُسب هذا المذهب اليه وعرف بالاشعرية .

كان ابو الحسن الاشعري (٩٤٢) في اول امره ، معتزلياً ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . واذ تبين له ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، وعجز أستاذه

الجبائي عن تبيان كثير من المسائل التي اثارها ، اعلن
ارتداده الى مذهب اهل السنة ، وانحاز الى جماعة المحافظين .
ولما كان على علم باصول الجدل البرهاني ، ومبادئ الفلسفة
اليونانية ، فقد عمد الى استغلال علمه هذا في سبيل تأييد
اراء المحافظين وتنظيم اسلوبهم الجدلي . واذا ذاك ارتفع
جدل اهل السنة الى صعيد المعتزلة ، وقارعوها حجة
بحجة ودليلاً بدليل .

المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية الى فارق
جوهرى في المبدأ الاساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل اداة
صالحة للوصول الى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية
اكثر من اداة لفهم ما هو مطلوب . لذلك تبسح المعتزلة
التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظاهر
النص ، وتقيدة الاشعرية ، او تمنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار
بالجهل . وبناء على ذلك فان المعتزلة تجري مدلول النص
بحسب حكم العقل ، في حين تجري الاشعرية حكم العقل
بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والتسليم المطلق .
وهذا معنى قول المعتزلة « بالعقل » ، وقول الاشعرية
« بالسمع » . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية
في « السمع والعقل » استدعى تركيز المسائل الكلامية
الاولى على اسس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية

جديدة ، وآراء اجتهدية طريفة ، غدت ميداناً لمشادة كلامية عنيفة بين الفريقين . وفيما يلي مثال منها :

(١) الارادة الانسانية والعدالة الالهية

اخذت المعتزلة القول بحرية الارادة الانسانية عن القدرية ووضعت في اطار اوسع ، ثم نسقته مع عقيدة الحساب ، ولاعت بينه وبين صفة العدالة الالهية ، ومصدر فعل الشر . قالت : ان الله عادل خيّر ، والحساب امر واقع ، واذن فينبغي ان يكون العبد خيراً حتى تكون محاسبته في اليوم الآخر عدلاً . . . فليس من العدل في شيء ان يحاسب العبد على ما يفعله مسيراً . إذ الحساب مع التسيير ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . وفضلاً عن ذلك فقد رأوا ان عقيدة التسيير تستتبع - بحكم الضرورة - نسبة فعل الشر - الذي يصدر عن العبد - الى الله ، والله خيّر لا يتصور منه صدور الشر مطلقاً . لذلك قالوا ان الانسان خالق لافعاله خيراً وشرها ، وهو مسؤول عنها في الدنيا ، ومحاسب عليها في الآخرة عقاباً او ثواباً .

اما الاشعرية فانها تبنت رأي الجبرية في التسيير ، واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميع شؤونه . الا انها عدلت فكرة الجبر بما سمته « كسباً » ، ففصلت بين ارادة العبد وعمله ، وحصرت - من ثم - حريته بالارادة المجردة ، واتبعت عمله بفعل الله . فالعبد

- عندها - يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل ان هو تخلف عن ارادة العبد . فافعل ، - والحالة هذه ، خلق من الله وكسب من العبد ، وهو منسوب الى العبد مجازاً ليس الا ، ولو كان خالقاً له لشارك الله في الخلق . ثم ان العدالة الالهية - عندها - لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحساب ، بل تتسق معهما اتساقاً تاماً ، اذ هي في مفهومهم تصرف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحساب جبر ايضاً ، وهو بهذا المعنى عدل . اما ما تدعيه المعتزلة من ان عقيدة التسيير ترجع نسبة فعل الشر حكماً الى الله فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر ان يكون للشر وجود مطلق . وتزى ان ما نسميه شراً اما هو كذلك بالنسبة الى مصالحنا ليس الا ، وهذا الشر النسبي - او الخاص - امر لا بد منه في هذا الكون من اجل تحقيق الخير العام . فافعال الله والحالة هذه كلها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حسابه في اليوم الآخر .

(٢) الارادة الالهية والسببية الطبيعية

في النص ان الله خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرف اموره كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور حريفاً . على ان المعتزلة ، بعد ان تأثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عند بعض

اعلامها هذه المفاهيم . فذهبوا الى ان الله اوجد العالم من مادة قديمة على سبيل التضمين ، فنشأت فيه أنواع الموجودات ، وتولدت افراد الاجناس ، بحسب نظام وضعه لها هو ناموس العلة . ولم يزل العالم على ما نظمه الله ، وسيبقى عليه الى ما شاء . فارادة الله لا تتناول الجزئيات بصورة مباشرة ، فالجزئيات تخضع للناموس الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيء الا بعله ، ولا يجري امر الا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه - هو ارادة الله . لكن الاشعرية - من ناحيتها - حافظت على المفهوم الخرفي ، وزأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ، وانكاراً - بالتالي - للمعجزات . فهي لذلك تبطل ناموس السببية ، وتقيم مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة من كل قيد ، وتثبت المعجزات على انها خوارق مقصودة ، ترمي الى اهداف معينة . فكل شيء كائن بارادة الله ، وكل امر حاصل بقدرته وتابيع لتدبيره المباشر . ولقد حاولت الاشعرية ان تجابه المعتزلة بتعليل فلسفي من غلط تعليلاتها ، فاعتمدت مذهب ديمقريط اليوناني في نشأة الكون من الذرة المفردة ، بعد ان حوَّرت شيئاً ما ، فقالت : ان الله خلق الذرة اولاً ، ثم كوّن منها العالم بكل ما فيه ، ووجه كل شيء بحسب ارادته المطلقة . فالارادة الالهية المطلقة هي السببية الوحيدة التي تقبل بها الاشعرية .

(٣) الصفات والتوحيد

خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الذاتيات الى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الفعل - ومنها : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام - وتوسعوا فيما سبقهم اليه اسلافهم من صفات الذات : كاليد والعين والوجه والاستواء . فالمعتزلة وافقت الجبرية والقدورية في تأويل صفات الذات وحملها على المجاز ، وعطلت صفات الفعل ، ونفت وجودها فسميت بالمعطلة . وانما فعلت ذلك لان اثبات صفات الذات تشبيهه ، واقرار صفات الفعل اشراك . فالصفات - في رأيها - تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضيحاً ، وليست - على الحق - مما تقوم به الذات الالهية ، فينبغي ان تفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بارادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام ... فهذه الصفات ، وما جرى مجراها ، ليس لها وجود ذاتي مستقل عن ذات الله ، بل هي هو ...

اما الاساعرة فانهم اثبتوا صفات الذات تبعاً للنص ، ورفضوا فيها التأويل ، واقروا بجهل ماهيتها . واثبتوا كذلك صفات الفعل . لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها بل جزموا بانها تختلف عن صفات الانسان كمّاً ونوعاً . وعليه فقد قالوا بانه

تعالى حي ب حياة ، قادر بقدره ، مرید بارادة ، عالم بعلم ، ومتكلم بكلام . الا ان هذه الصفات مجهولة الماهية ، لان ذات الله فوق ما يستطيع العقل ان يتصور ، وكذلك ينبغي ان تكون صفاته ، واذن فهم لا يقولون هي هو ولا غيره . وعليه فقد آمن الاشاعرة بالصفات كما وردت . الا انهم منعوا التشبيه ، ونفوا الشرك ، وتركوا التساؤل عن ماهيتها وحقيقة مدلولها .

(٤) الصفات وازلية الكلام

نفى المعتزلة صفات الفعل لانها اعتبرت اثباتها شركاً . ولما كان « الكلام » من جملة الصفات ، وكان القرآن « كلام » الله ، فقد استتبع هذا النفي ابطال ازلية القرآن ، والاعتقاد بانه مخلوق في الزمان ، وهو منافي لاعتقاد الجمهور بازليته . وليس معنى قول المعتزلة هذا ان القرآن من وضع البشر ، انما الذي يريدون ان الله اوحى بعباده الى النبي بواسطة جبريل ، في الوقت المناسب ، وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن بنصه مع الله في الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ ، والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمان ، وفانية في آخره ، فازلية الكلام ممتنعة حكماً . ولما كان الجمهور يرى ان القرآن كان ابداً مع الله ، وانه أنزل بحسب قضائه وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة . على ان الاشعرية التمس حلاً وسطاً طريفاً ، فجعلت بين المعنى

واللفظ . اعتباراً ثالثاً هو « حديث النفس » . فالحديث النفسي كلام ، لكنه - بخلاف الالفاظ - ليس مادة ، ولا هو مجرد معني . بل الكلام اللفظي رمز عنه . والعبرة في الكلام انما هي في المرموز اليه . لا في بالرمز . فلئن كان الكلام اللفظي مخلوقاً ، الا ان الحديث النفسي الذي يعبر عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآن ، هذا الاعتبار ، ازلي لا شبهة في ذلك البتة .

هذا النجو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في ايام النهضة العلمية العباسية ، الا ان الفلاسفة حلوا فيه محل المعتزلة . لذلك سنقف من متابعتها عند هذا الحد على ان نعود الى استكمالها بعد ان نستعرض مجهود العرب العلمي ونشأة الفلسفة الاسلامية .

مراجع حديثة للتوسع

•

احمد امين - فجر الاسلام

الباب السابع - الفصل الاول : الخوارج.

- الفصل الثالث : المرجئة.

- الفصل الرابع : القدرية والمعتزلة.

- ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث - الفصل الاول : وصف الحركة العلمية.

- ضحى الاسلام (٣)

الباب الرابع - تمهيد في نشأة علم الكلام :

- الفصل الاول - المعتزلة.

مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

ضميمة في علم الكلام وتاريخه

دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الثاني - الفصل الثالث : مذاهب المتكلمين.

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي - النصوص السائغة

النبذة الاولى - الكلام والفرق الكلامية.

من كتاب الملل والنحل لشهرستاني .

الفصل الخامس

تعميم العلم وارتفاع مستوى الفكر

المساعي الاولى

وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم . فجعله « فريضة على كل مسلم ومسلمة » واوصاهم بطلبه « من المهد الى اللحد » . وحشهم على السعي وراءه « ولو كان في الصين » ؛ ثم كرّم العلماء ورفعهم الى منزلة جعلهم فيها « ورثة الانبياء » . ذلك لانه شاء ان يهديهم الى الحق في جميع الوانه . ولقد عمد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ، الى وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بمحاربة الامية بان اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة والكتابة ، من اجل ان يقرأوا بانفسهم الكتاب الكريم ويبتدوا بهديه . وكانت اول بادرة في هذه السبيل ان رتب النبي على اسرى مكة ، ممن يحسنون القراءة والكتابة تعليم عشرة من صبيان المدينة في مقابل اطلاق سراحهم . ثم ان هذه الحملة التي نشأت من محاولة بدائية اخذت في الاتساع تباعاً . حتى غدت مجهوداً منظماً ، انبثقت منه

نهضة فكرية رائعة . تسلمت قيادة الفكر الانساني في العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل ان نستعرض هذه النهضة على اختلاف ادوارها وتنوع مجاريها ، ان نلم باهم المراكز التي انتشر منها العلم ، وأفعال الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى اذا انتهينا من ذلك ، عمدنا الى العلوم فتحدثنا ، بإيجاز ، عن نشأتها وتقدمها ، ونوهنا بآثر العرب في رقي اوضاعها واتساع آفاقها .

دور العلم

نشأت دور العلم في كل امة من اوليات وضعية . واقدام ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، ما قد يجوز ان يسمى « الاكاديمية الجاهلية » ونعني : المباريات الادبية التي كانت تقام على اثر الانتهاء من اعمال التجارة في الاسواق الموسمية - واشهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهواة الادب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فينشدون اروع ما نظموا من شعر ، ويروون خير ما حفظوا من روائعه . وربما تباروا في النظم ، وتنافسوا في الحفظ ، ونقض بعضهم قول بعض ، واقاموا من بينهم حكماً يبوؤونه سدة الرئاسة ، ويلقون اليه بمقالات الحكم في دولة الادب . ثم جاء الاسلام بحملته الكبرى على الامة . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، واقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن اجادوها . فكانوا يجتمعون بهم من اجل

ذلك - في بادئ الامر - في بيت او نخبة ، او في كنف بناء او تحت ظل نخلة . حتى اذا انشأ المسلمون ، في الصدر الاول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور مجتمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثم مركزاً للعلماء ومراداً لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى نشأت في اركانها حلقات التعليم ، للتشفيق الديني ، ولتدريب الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم متصلة ببيوت العبادة في صدر العهد العباسي . على انها اتسعت لعلوم اخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم العمراني ، من لغة وادب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما بعد ، دور للتعليم في مبان مستقلة ملاصقة للمساجد وتابعة لها . وبقيت دور العلم كذلك في كثير من المدن الاسلامية لاسيما في الاندلس .

ولقد نشأ في ابان العصر العباسي ، فضلاً عن الحلقات المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم . منها البدائي والعالي ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت الكتابيب تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي ، وتنشأ في المنازل او الحوانيت ، وكان التعليم في الكتاب يقتصر على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدريب على القراءة والكتابة ، مع شيء من الاخبار واوليات الحساب . وكانت هذه الكتابيب كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها

كبريات القرى في الارياف . واما التعليم العالي فقد تعددت معاهده ، وتنوعت مواضيعه . فكان منها المجالس الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها ما يعالج : اللغة والادب والبيان والنقد ، ومنها ما ينقطع الى العلوم الوضعية : من طبيعيات ورياضيات ومباحث فلسفية . فلقد نشأت حلقات للتعليم في دور الخاصة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، واهيئت مجالس الادب والمناظرة في دور حماة الادب ، فقدت قصور الامراء ودور العلماء ومنازل الشعراء مؤثلاً للعلم والادب ، ومراداً لطلابه والراغبين فيه . .

ونشأت ، الى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات علمية رسمية ذات نظام اداري خاص ، وبرنامج تدريسي معين . كان اولها « بيت الحكمة » الذي انشأه الخليفة المأمون في بغداد في العقد الثالث من القرن التاسع . فقد كان فيه معهد لترجمة العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة ومرصد مجهز بجيزة ما عُرف الى ذلك الحين من آلات الرصد . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفتية . واستمر « بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسالته حتى اوائل القرن العاشر ، اذ قويت في ذلك الحين ردة « الكلام » ، واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاهاً دينياً محافظاً .

وفي مطلع القرن الحادي عشر انشأ الحاكم بامرء ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف بـ « دار الحكمة » او « دار العلم » نظمه على غرار « بيت الحكمة » ، واتفق بسخاء على انماء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختبار العلمي . وكان الى جانب مجهوده العلمي يعمل ، مع حلقات العلم في « الازهر » ، على تعزيز التعليم الشيعي . وقد بقي « دار العلم » في ازدهار ونشاط حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب اهل السنة على يد السلاجقة ، وامتد تأثيره الى مصر عن طريق صلاح الدين ، الذي اطاح به ليقيم مكانه مدرسته « الصلاحية » . على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام . اسسها نظام الملك وزير الب ارسلان السلجوقي في بغداد ، في اواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهراة واصفهان ومرو والبصرة والموصل ، عرفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً بخدا من بعد نظاماً قياسياً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برامجها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب اهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري . وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر اسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة « المستنصرية » التي عملت على تركيز التعليم الديني على اساس المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى . وقد نظمها على غرار المدرسة النظامية ،

وجبرها بالمطابخ والحمامات ، وانشأ فيها داراً للكتب ،
ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ،
معاهد العلم القديمة عاملة في حقل الرياضيات والفلك والطب
والكيمياء والفلسفة ، تستقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ،
وتنتج المؤلفات القيمة ، وتجري الابحاث والتجارب .
وغير خافٍ ما كان لهذه المعاهد من تأثير في نشر العلم ،
ورفع مستوى الثقافة ، لاسيما وجلّ موظفي الدولة
الاداريين كانوا من طلابها وخريجياتها .

ولم تكن المكتبات وحوانيت الوراقين اقل شأنًا في
تعميم المعارف من معاهد العلم ، اذ كانت مبعثرة في المدن
الكبرى بين عامة مفتوحة للجمهور ، وخاصة متاحة لفئات
معينة . فكانت بذلك تتيح للعصامين المجال للحصول
الشخصي . من اشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد ،
ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في
القاهرة . وكان في الموصل مكتبة عامة لجميع العلوم ،
وكذلك في شيراز والبصرة . وكان لدور الكتب العامة
اموال تأتيها من اوقاف معينة . وكانت المكتبات الكبرى
على جانب من التنظيم ، بحيث وضعت لمحتوياتها الفهارس
والبيانات . وهذه الفهارس - بالنسبة اليها اليوم - ذات
اهمية قصوى ، لانها بمثابة سجل ناطق لانتاج العرب الفكري
في مختلف حقول العلم . وهي معتمدنا في معرفة ما ألفه
علماء العرب مما عفى عليه الزمان ، وطمس ذكر مؤلفيه

الدهر . اشهرها كتاب الفهرست لابن النديم (٩٩٥) ،
وكتاب كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٥٨)

تحصيل العلم

كان الاقبال على العلم من جميع طبقات الشعب ، لم
يلهم عن طلبه غنى ، ولا اقعدهم عن السعي اليه فقر .
وقد كان الطلاب ينتقلون من حلقة الى اخرى ، يستوفون
في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما الحث بهم الرغبة
في الاستزادة من علم ما ، او شاققتهم شهرة احد مشاهير
المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة الى مدينة ، بل ومن بلد
الى آخر . وقد كانت الرحلة في طلب العلم اشبه شيء
باسفار الطلاب الجامعيين اليوم الى اشهر مواطن العلم
للتخصص . من ذلك ان الطلاب من اقاصي فارس شرقاً ،
ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا يقدون الى العراق
والشام ومصر والحجاز ، للاخذ عن فحول العلماء . وربما
استكملوا هذه المغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز ،
واداء فريضة الحج .

وكان كثيرون من فقراء الطلاب يستعينون على تغطية
نفقاتهم ببعض الاموال الموقفة لمثل هذه الغاية . وكانت
بعض المدارس تخص الفقراء من طلابها بمنح هي من قبيل
المأوى او الرزق اليومي ، وربما امدتهم بشيء من الملابس ،
او هيأت لهم مقداراً من الاسعاف الصحي . هذا فضلاً عن

اعفائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ان الطلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالمئات في الدورة الواحدة .

اما التعليم فلم يكن في اول امره مهنة ، فقد كان النبي وصحبه وتابعوهم يعلمون لوجه الله . ولما كثر الاقبال على العلم وتوعد مواضيعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من المعلمين المحترفين كان جلها من الموالي واهل الذمة ، اذ كان هؤلاء من اهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال به ، فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثر احتراف التعليم بتقدم العلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في التحصيل ، وتوفر الارباح بممارسته ؛ فحفلت بالمعلمين المدارس والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، كل يعني بموضوع اختصاصه . وكان المعلمون درجات ومراتب : « فالمعلم » يعني بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن واوليات القراءة والكتابة والرواية والحساب ؛ و « المؤدب » يتعاطى تعليم اولاد الوجهاء في دورهم الخاصة ؛ و « المدرس » يحاضر في بعض العلوم العالية في قاعات المدرسة او حلقات المسجد ؛ و « المعيد » يساعد المدرس ، فيجتمع بفئة من الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم في مادتها ، و « الشيخ » هو المرجع في موضوعه ، ويغلب ان يكون اختصاصه بالعلوم الدينية ؛ و « الاستاذ » وهو كذلك المرجع في موضوعه ، انما الغالب عليه الاختصاص

بالعلوم المدنية . وجدير بالذكر ان هذه الرتب لم تكن
تخلع من قبل هيئات خاصة ، بل كان مردها تقدير المثقفين .
وكانت المرتبات الشهرية تتفاوت جداً بحسب مكانة المعهد
ودرجة الاساذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مرتبات
الاساتذة اليوم في المعاهد الكبرى .

وكان المعلم ، بوجه الاجمال ، يتمتع بمكانة اجتماعية
محترمة . اما ما يرد لماماً في كتب الادب من تنذر على
المعلمين فوجهه الى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كانت
الامراء والوجهاء يجلون كبار المعلمين ، وربما قصدوهم الى
بيوتهم او اركان تدريسهم للاخذ عنهم والاستعانة بعلمهم .
ولم يكن تحصيل العلم وفقاً على الجنس النشط ، بل
قد ساهم به الجنس اللطيف الى حد بعيد . فمن الخطأ
ان نظن ان المرأة في الاسلام كانت دوماً حبيسة دار
الحريم . ولم يكن دائماً للطالبات حلقات خاصة يطلبن فيها
العلم على انفراد ، انما كثيراً ما كنّ يجلسن مع الطلاب في
حلقة واحدة ، لاسيما في الكوفة . فالتعليم المشترك - والحالة
هذه - ليس بدعة حديثة . وكان لذلك بين النساء ادبيات
وشاعرات وعالمات . وقد نبغ عدد منهن برواية الحديث ،
وما رسن تلقينه .

ولما كان الحافظ الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة انما هو
قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج التعليم
الديني . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول

في الاسلام ، اذ هو اساس الايمان ودستور الحياة ، وهو الى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام عن برنامج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة التعليم العالي . فمشمولات البرنامج الابتدائي كانت ، بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ، درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاخبار وسير الاعلام . كان الناشئ يبدأ بطلب العلم في السابعة من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الاولى في نحو الثالثة عشرة . وقد جرت بعض كتابات بغداد على تقليد ، نقلته عنها كتابات اخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على دابة تقاد به في شوارع المدينة تكريماً له واسارة بفضل معلمه . اما التعليم العالي فقد كان نظامه نظام محاضرات . كان المدرس - الشيخ او الاستاذ - يجلس الى ركنه ، ويلتف حوله الطلاب في شبه حلقة فيحدثهم في موضوع اليوم ، ويسجلون ما يتلى عليهم . وقد يتسبح لهم بعد الانتهاء من المحاضرة ان يطرحوا الاسئلة ، وربما اخرجوه فاستدرك على نفسه ، وافر باخفاً او التقصير ، ثم يتوزع الطلاب في حلقات اصغر يجتمعون فيها باحد المعيدين ، فيعيد هذا استعراض المحاضرة ، ويشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع برنامجاً موحداً ، بل كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجه من العلوم . كان

منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية مردفة باللغة
والادب والتاريخ مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الازهر
في عهد الفاطميين والنظامية في عهد السلاجقة . ومنها المعاهد
التي انقطعت الى العلوم المدنية ، فامتاز بعضها بالطب
والطبيعة ، وتفوق البعض الاخر بالرياضيات والفلك وبعض
المذاهب الفلسفية . وكان تعليم الطبيعيات والفلك يتناول
الوجهتين النظرية والعملية ، فتحقق مادة المحاضرة في المختبرات
والمراسد . فاذا انهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ،
منحه استاذة اجازة تشهد بانه قد اتقن ذلك العلم ، فاذا كان
من الممتازين فيه ، نصت الشهادة على انه قد اجيز له
تدريسه . فحق منح الشهادة كان - والحالة هذه - للاستاذ
لا للمعهد .

واذ استوفينا إجمال الوسائل التي تم بها انتشار العلم ،
وعرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، فلنتحول
الى العلوم على اختلافها لنتبين الاطوار التي مرت فيها ؛
ونتعرف الى الاعلام الذين حملوا لواءها ، ومثلوا - بذلك -
الجهد الانساني في عالم الفكر عدة قرون .

مراجع حديثة للتوسع



احمد أمين — ضحى الاسلام (٢)

- الباب الثالث - الفصل الثاني : معاهد العلم .
- الباب الثالث - الفصل الثالث : مراكز الحياة العقلية .

فيليب حقي — تاريخ العرب (٢)

- الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم .

احمد شلبي — تاريخ التربية الاسلامية

- الفصل الاول : امكنة التعليم .
- الفصل الثالث : المدرسون .
- الفصل الرابع : التلاميذ .
- الفصل السادس : موضوعات الدراسة .

الفصل السادس مجهود العرب العلمي

نشأة العلوم الأهلية

عني العرب في ابان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها . فنشأت على يدهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . واقبلوا ، مع ذلك على علوم الاعاجم فترجوها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبعوها بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في الفنون مثله في سائر العلوم كما سيجيء . على ان المجال الحالي لا يتسع للتعهد مفصلاً عن جميع ما خلفه العرب من قيم في ميدان العلم والذن . والكلام في هذا الموضوع لا يستقيم باغفالها جملة ، لان التوسع العلمي والتقدم الفني ، من اهم معالم الرقي الفكري . لذلك سنلم بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عامماً ينسجم مع ما نحن بصددده من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

(١) اللغة والادب

ففي الحقل المحلي استكمل علماء اللغة تدوين القواعد ،

واستخرجوا اوزان العروض ، واستنبطوا قواعد النقد ،
ووضعوا اصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ففسروا
غريبها ، وميزوا بين اصليها ودخيلها ، ووضعوا الكتب
المعجمية على اساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها واصول
اشتقاقها وامرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العامة ،
مرتبة اولاً حسب مخارج الحروف ، ثم بحسب الحرف
الاخير من الصفة المجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة
مؤيانيها وفقهها ومعاجمها :

المثل السائر لابن الاثير - ضياء الدين (١٢٤٠) في
البيان والنقد . مغني اللبيب لابن هشام (١٣٦٠) في
قواعد اللغة . فقه اللغة للثعالبي (١٠٣٨) في فقه اللغة .
الحصائص لابن جني (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق .
لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في معاجم اللغة .
وعنوا باديهم ، فحزروا الشعر من السياق التقليدي ،
واستلهموا مواضيعه من الحياة الواقعية ، وخرجوا به
- في الاندلس - من وحدة التورية في الايقاع والروي
في ما عرف بالموشحات ، ثم انهم عنوا بآثاره فجمعوا الدواوين
والفوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الأدبية في اخبار الشعراء
ومأثور اقوالهم ، وشرحوا ما استعصى من الفاظها واستغلق
من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرفقوا
عباراته ، ونوعوا اساليبه ، وفرعوا موضوعاته ، ووازنوا
بين مقاطعة ، وجانسوا بين الفاظه ، وطابقوا بين معانيه ،

وتقنوا ما شاء لهم التقن في ابواب المجاز وضروب البيان .
الا ان بعضهم غالى في تلك الفنون حتى خرج بها من السليقة
السليمة الى الصنعة النابية . وتجلى ذلك ، بالاكثر ، في فن
من فنون ترسلهم منقطع النظر في الآداب الأخرى هو
فن المقامات . والذي نخصه بالذكر من المجاميع الشعرية :

جمهرة اشعار العرب لأبي زيد القرشي (القرن التاسع) .

المفضليات للفضل الضبي (٧٨٤) . ديوان الحماسة لأبي

تمام (٨٤٥) . كتاب الحماسة للبحري (٨٩٧) .

واما الموسوعات الادبية فاشهرها على الاطلاق :

كتاب الاغانى لابي الفرج الاصفهاني (٩٦٧) . العقد الفريد

لابن عبد ربه (٩٤٠) . الذخيرة لابن بسام (١١٤٧) .

وهناك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن

خبيراً - من لغة وادب ونقد ونادرة تاريخية نذكر منها :

الكامل للمبرد (٨٩٨) . الامالي للقالبي (٩٦٧) .

نهاية الارب للنويري (١٣٣٢) . صبح الاعشى

للقلقشندي (٢٤١٨) .

واما الانشاء الفني ففي مقدمة اعلامه ابن المقفع (٧٦٠)

صاحب كلية ودمنة ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

(٢) التاريخ والجغرافية -

واذ دونوا التاريخ العام ، جعلوه اولاً على اساس

السنين ، واثبتوا الاخبار باسنادها . ثم عدلوا عن هذا

السياق فنسقوا الاخبار بحسب الموضوع آناً ، وبحسب العصر

انا ، والدولة آناً اخر . ووضعوا التراجم العامة التي
 استمر بها الخلف من حيث وقف بها السلف . فجاءت
 حلقات آخذاً بعضها ببعض . وقد وضعها بعضهم على
 اساس موضوع الاختصاص - في الاطباء ، والنحاة ، وعلماء
 الدين ، واعلام الادب . فاجمع كتب التاريخ العام واثقها :
 كتاب الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في
 التاريخ لابن الاثير - عز الدين (١٢٣٤) . مروج الذهب
 للمسعودي (٩٥٦) . كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦) .
 واشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :
 وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) . فوات
 الوفيات لابن شاكر الكتبي (١٣٦٣) . بغية الملتبس
 لاحمد ابن يحيى الضبي (١٠٢٣) .
 واما ما وضع منها في ارباب الاختصاص فاشهره :
 الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (٨٥٢) . معجم الادباء
 لياقوت الحموي (٦٢٦) . طبقات الاطباء لابن ابي
 اصيبعة (٦٦٨) . اخبار الحكماء للقفطي (٦٤٦) .
 تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . (مع
 الصلة وتكملة الصلة)

ثم ان الكثيرين منهم قاموا برحلات واسعة في الاقطار
 الاسلامية ، اما بحكم مهمة اسندت اليهم ، او بدافع
 الاطلاع والاستزادة من العلم . ووضعوا على الأثر
 مؤلفات قيمة وصفوا فيها البلدان التي زاروها من حيث

مناخها ، وطبيعة ارضها ، وانواع نباتها ، واصناف حيوانها ،
ودرجات عمرائها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ،
وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات .
والمسالك والممالك ، والمعاجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب المسالك والممالك لأبن خردادبة (٩١٢) .

المسالك والممالك لأبن حوقل (اواسط القرن العاشر) .

احسن التقاسيم للمقدسي (٩٨٥) . نزهة المشتاق للادريسي

(١١٥٨) . تحفة النظار لأبن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعاجم الجغرافية :

كتاب البلدان لليعقوبي (٨٧٢) . معجم البلدان

لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان . لأبي

الفداء (١٣٣٢) .

(٣) الفنون الإسلامية

اما في حقل الفنون ، فلئن كان الاسلام قد زجر عن
التصوير والنحت لداعٍ ديني ، فقد تحولت مواهب العرب
الفنية الى فنون اخرى . فابدعوا في النقش والحفر
والزخرفة والرسوم الهندسية ، واستنبطوا في ذلك فناً لا
يزال يُعرف بهم هو الارابيسك . وجعلوا من الخط فناً من
فنون الرسم نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثنايا
الاشكال الاخرى فجاءت رائعة الانسجام . وقد خلدوا هذا
الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزيين
المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب . واحدثوا

— الى ذلك — في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني اشكلاً ، وفي الموسيقى الحاناً وانغاماً . ووضعوا في آلات العزف ، وفلسفة الموسيقى ، مصنفات ذات شأن .

وانما سقنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم والفنون ليقوم ذلك دليلاً على ان نهضة العرب الفكرية لم تكن حركة مجلوبة ؛ بل كانت نهضة اقتباس وتمثل وتنظيم ووضع . فالاثار التي استعرضناها في ما مرّ من هذا الفصل جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت تنمو وتتنظم حتى استوت ، بفضل الكثير من الجهد الفكري ، علوماً راقية . هذا في الحقل الفكري المحلي ، اما العلوم الدخيلة الاختبارية فحرية منا بنظرة اوسع .

تطور العلوم الدخيلة .

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا من اثارها . ثم درسوها وحققوا فيها ، واصلحوا ما سنع لهم ان يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا الى زيادته ، ثم تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها ، نجمل في ختامها مآثر العرب العلمية .

(١) الرياضيات والفلك

اخذ العرب جل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود ، وامتازوا منها بالجبر والمثلثات . وكان فيما اقتبسوه عن الهنود نظام الارقام المعروفة « بالهندية » . واثبات « الصفر »

في المنازل العددية الحالية ، واستخدام الكسر العشري .
والى العرب يعود الفضل في انتقالها الى العالم اللاتيني .
وبفضل هذه الارقام تيسر للعلوم الرياضية ان تقطع شوطاً
بعيداً في مضمار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبعد
اثرها في تبسيط العمليات الحسابية . ولما كان علماء اوربا قد
اخذوا هذه الارقام - بدورهم - عن العرب ، فقد
نسبوا اليهم ، فعرفت عندهم بالارقام العربية .

ومن اول من نبغ في الرياضيات من العرب محمد بن
يونس الخوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب
عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بما ترك فيه من مؤلفات ،
وحقق من مبتكرات . فالخوارزمي ، بين العرب ، اول
من عدل عن الابدادية الى الارقام الهندية في مؤلفاته ،
واسبق من حبذها ودعا الى استخدامها . وعنه اخذها
علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، وعمموا استخدامها
تباعاً مكان الارقام الرومانية ، التي طالما عانوا سوء طواعيتها .
ويعتبر الخوارزمي - الى ذلك - مؤسس علم الجبر الحديث ،
اذ كان كتابه « حساب الجبر والمقابلة » عمدة الرياضيين في
هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني
حتى القرن السادس عشر . والخوارزمي ايضاً فضل كبير
في تقدم علم المثلثات ووضع جداوله . وليس ادل على
فضله في الجبر والمثلثات من تسمية علم الجبر بالاسم الذي
اختاره هو له ، ومن تسمية جداول المثلثات « اللوغارتمات »

يلفظ منحوت من اسمه « الخوارزمي » .

أما الفلك فقد اعتمد العرب - في عهدهم الأول - على كتابين هامين : أحدهما هندي وهو « السدهنتا » ، والثاني يوناني وهو « السينتاكسيس » . وقد عرف الأول في الترجمة العربية « بالسند هند » والثاني بالمجسطي . وكان أول من نبغ في الفلك من العرب محمد بن يونس الخوارزمي نابغة العرب في الرياضيات . فقد وعى ما انتهى إليه الهنود واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويمياً) غدا من بعده معتمد الدارسين . وعكف الفلكيون من بعده على أعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في إنشاء المراصد الجديدة . وتحسين آلات الرصد ، وإصلاح طرقه . وتمكنوا بذلك من تنقيح الأرصاد السابقة بحيث توصلوا إلى نتائج أدق وأضبط في قياس خطوط العرض ، وتعيين ميعاد الكسوف والخسوف ، وأوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة بالمقاييس والاسطرلابات والمزاويل ونحوها . وكانوا . في الوقت نفسه ، يعملون جاهدين على تحسين هذه الآلات ، فيوصلهم ذلك إلى نتائج أدق وأضبط .

ولقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر البتاني (٩١٨) ، وكان يجري أرصاده في الرقة وانطاكية . وقد أمتازت أرصاده بالدقة ، وتوصل في حساب دوران الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال ،

وطول السنة الشمسية ، الى نتائج فاقَت كل ما تقدمها دقة .
ولذلك غدا زيجه من خيرة الزيج . وتلاه ابو الريحان
البيروني (١٠٤٨) ؛ ففاقه بدقة الأرصاد . وترك لنا في
الفلك كتابين هامين : احدهما « الآثار الباقية » والآخر
« القانون المسعودي » . ولقد بلغ البيروني من استقلاله
في التفكير ان شك في صحة النظام الفلكي الذي قرره
بطليموس في المجسطي وكان عليه العلم ، واعتبر البيئات
الواردة على صحته غير مقنعة ، وأشار الى احتمال اعتبار
دورة الفلك اليومية نتيجة لدوران الأرض على محورها ،
وهو ما اثبته كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث .
ولقد انجبت الأندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤)
صاحب « كتاب الهيئة » ، واخرجت صقلية الادريسي
(١١٦٦) واضع اول خريطة لصورة الفلك وشكل
الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة من فضة ،
ورسم شكل الأرض على قرص من فضة ايضاً . وقدمها
تحفة علمية فنية لمولاه فردريك الثاني .

(٢) الطب والجراحة

كان التطبيب في الجاهلية يعتمد ، في الدرجة الأولى ،
على الحجامة والقصد والسكي ، والمعالجة ببعض العقاقير
والحشائش . وكان يشوبه الكثير من اساليب الشعوذة
والتدجيل . حتى كان الحارث بن كلدة في اواخر الجاهلية
واوائل الإسلام ، فقصده الى العراق وغربي فارس ،

ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة والوصفات الطبية المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم بازدياد الشعور بالحاجة اليه ، فعني اهل الأمر بترجمة آثاره ، وتنشيط معاهده ، وتكريم اعلامه . وجرى على مثل ذلك العباسيون في اوائل نهضتهم العلمية .

تحدّر هذا العلم الى العرب من مصدرين هامين : مصدر يوناني وآخر هندي . وتعهده مدارس عديدة في الإسكندرية وانطاكية وحرّان وجنديسابور ؛ وعني بعض اطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبه الى جماعة من اعيان العرب . حتى اذا انتظمت حركة الترجمة في مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، نقل الى العربية عدد من مؤلفات ابقراط وجالينوس ، وجملة من كتب الهند في خواص الحشائش واستخراج العقاقير وشفاء الأمراض . واخذ العرب من بعد ذلك يمارسون التطبيب حتى نبغ منهم ابو بكر الرازي (٩٢٥) ، فانقاد هذا العلم اليهم . ومن اهم ما ترك لنا الرازي من المؤلفات رسالة في « الجدري والحصبة » ، وكتاباً جامعاً في الأمراض وعلاجاتها هو « الحاوي » . واشتهر في الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧) . فقد حذق علم الطب الى جانب شهرته في الفلسفة ، والف في موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتملت على اوصاف الأمراض المعروفة ، وذكر مئات من العقاقير

الطبية . وهو اشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل
اشهر كتاب اخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع .
وعلى هذا النحو جرى ابن رشد (١١٩٨) فوضع - مع
استغاله في الفلسفة - كتاب « الكليات » في الطب .
وذلك بمساعدة زميله ابن الطيفيل (١١٣٨) . وهذه
الموسوعات الطبية الثلاث ، نقلت الى اللاتينية فيما نقل من
آثار العرب ، وبقيت معتمد معاهد الطب في جامعات
اوروبا عدة قرون .

واشتهر اطباء العرب بالجراحة ايضاً . وامتاز منهم فيها
اطباء الاندلس على الاخص ، لاسيما ابو القاسم الزهراوي
(١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه
الطبي « التصريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف
عن الجراحة الى عهده ، وضمنه رسوماً لبعض الآلات
الجراحية ، ودعا فيه الى اهمية التشريح ، وابان منافعه
وضرورة الاستعانة به . واشتهر بجراحة العين ، في مصر ،
صلاح الدين بن يوسف (اواخر القرن الثالث عشر) ، وبما
يؤثر عنه انه نجح في اخراج الماء الازرق من العين بعملية
جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه
« نور العيون » .

واهتم المسلمون كذلك بانشاء المستشفيات ؛ فارتقى
عددها الى بضعة وثلاثين في الحواضر الكبرى . وكان كل
منها مجهزاً بخزانة ادوية ؛ وبعضها ملحقات بمعاهد لتدريس

الطب : ثم انهم انشأوا - عند الحاجة - المستوصفات
النقالة ؛ ووجهوها الى السجون والمناطق الموبوءة ؛ فكانت
تنقل على الجمال باجهزتها وخزائن ادويتها .

(٣) الصيدلة والكيمياء

كان مصدر العرب الرئيسي في العقاقير كتب الهند .
فقد امتاز الهنود قديماً بمعرفة الحشائش . وبرعوا في استخراج
خواصها . واشتهروا بمعرفة خصائصها ومؤثراتها . ومن
اسبق الغرب الى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤)
فقد بقي كتابه « الملوكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر
قانون ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات
والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي (١٢٤٨) . فقد جال
في الأقطار الإسلامية . وعرف الكثير من انواع النبات
ودرس خصائصها ووقف على منافعها . ثم دون ذلك كله
في كتاب ضخيم هو « الجامع في الأدوية » اشتمل على نحو
من الف واربعمئة مادة .

اما الكيمياء فقد كان اول عهد العرب بها في العصر
الاموي ، اذ نقلت اليهم بعض مؤلفات اليونان فيها ،
وشغل بعضهم بالمحاولة التقليدية في تحويل المعادن الرخيصة
الى ذهب . ولئن كانت اتعابهم في هذه السبيل قد ذهبت
سدى ، الا انهم تمكنوا - فيما بعد - من ان يبلغوا
شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم . فقد
سجلوا تقدماً باهراً في اساليب التبخير والتقطير وصهر المعادن ،

واعتبروا بفضل ذلك اصحاب الخطوة الاولى في طريق تحويل الكيمياء الى علم منظم . واشهر اعلام العرب في الكيمياء جابر بن حيان (الربع الاخير من القرن الثامن) وهو الملقب بابي الكيمياء . وله فضل كبير في تحسين اسلوب تنقية المعادن ، واتقان صناعة الفولاذ ، والتفنن في تصيغ النسيج والجلد .

واشتهر بالطبيعات ابن الهيثم (١٠٣٩) وله في هذا الموضوع كشوف هامة ومستنبطات ذات شأن ، وقد امتاز بصورة خاصة في علم البصريات .

مكانة العرب العلمية

اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند وفارس . فنقلوها الى لغتهم . وغرفوا من فوائدها بنهم شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس . بل انهم - بعد ان وعوها - اقبلوا على معالجتها بالشرح والتعليق آنأً ، والنقد والتصحيح آنأً آخر . ثم تهاها لهم ان يضعوا فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمموا الأرقام الهندية ، وانشأوا علم الجبر ، وساهموا في استكمال المثلثات ، واتمام جداول اللوغارذمات . وفي الفلك : دققوا في قياسات خطوط العرض ، وتعين نقطة الأعتدال في طول الليل والنهار ، وزمان الكسوف والخسوف ، وادخلوا تحسينات كثيرة

على آلات الرصد ، بحيث جاءت زيج العرب اضبط مما سبقها . وفي الطب : آثروا معالجة الشلل والاسترخاء بالادوية المبردة بدلاً من الحارة ، واستخدموا الماء البارد لقطع التزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا الدورة الدموية الصغرى ، وظهروا منافع التشريح . ولقد جروا في هذا العلم في اتجاه التخصص ، فكان منهم الجراح ، والاسنانى ، والمعنى بامراض النساء ، والمنقطع الى معالجة الاختلال العقلي . ومن المشهور عنهم السبق الى وضع الاقرباذين (كتب الادوية) ، وتنظيم حوانيت الادوية ، وانشاء المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس الصيدلة ، واستخدام المرقد (البنج) . في العمليات الجراحية الكبرى . اما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة منها : ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض الكبريتيك) ، والبولاس ، وملح البارود ، وحجر جهنم (نترات الفضة) ، وماء السليمانى (كلوريد الزئبق) ، وركبوا سائلاً يمنع الحطب من الاحتراق ان هو طلي به . وقد ابتدعوا - الى ذلك - طرقاً حسناً بها اساليب التقطير والصهر والتبخير ، فاعتبروا بحق مؤسسي علم الكيمياء الحديث .

ولئن كانت هذه العلوم قد تخطت المدى الذي اوصلها اليه علماء العرب ، الا ان فضلهم فيما ادوه في سبيل تقدمها ورفيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم

— ايأ كان — ينبغي ان يقاس — كما اشار الاستاذ سارطن
حق — بما اضافته الى ما سبق . فكل كشف في علم ،
و تحسين في اسلوب ، هو خطوة لا بد منها في سير
العلم الى ما هو اتم واكمل . فاذا نحن اخذنا مآثر العرب
هذا الاعتبار ، تبين لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ،
عدة قرون ، قد ساهموا في تقدمه مساهمة فعالة ، وشغلوا
— بالتالي — مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين

— ضحى الاسلام (٢)

- الباب الثالث - الفصل السادس : اللغة والادب .
- الفصل السابع : التاريخ والمؤرخون .

— ظهر الاسلام (٢)

- الباب الثالث - اللغة والادب .
- الباب الرابع - النحو والصرف والبلاغة .
- الباب السابع - العلوم .
- الباب الثامن - التاريخ والجغرافيا .
- الباب العاشر - الفن .

— تاريخ التمدن الاسلامي (٣)

العلوم اللسانية .

- تأثير التمدن الاسلامي في العلوم الدخيلة .

— تاريخ العرب (٣ و ٢)

- الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والادبي .
- الفصل الاربعون : المآثر الفكرية .

— نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية

- الاثر العلمي للحضارة الاسلامية .

— مآثر العرب في الرياضيات والفلك

الدكتور سامي حداد — مآثر العرب في العلوم الطبية

الدكتور امين خير الله — الطب العربي والعلوم المتصلة به

قدري طوفان

منصور جرداق

الْقِسْمُ الثَّانِي
فِي الْإِتِّجَاهِ الْفَلَسَفِيِّ

تمهيد في إيضاح ماهية الفلسفة

الفلسفة وملاساتها

ليس من السهل ان نعرف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً ، لانها - من جهة - علم نظري لا عملي ولا وضعي ، ولان اعلامها - من جهة اخرى - قد جروا في تركيزها على اصول شديدة الاختلاف ، فجاءت مذاهبها عظيمة المباشرة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفينا الان ان نتعرف الى طبيعة موضوعها ، وان نحاول عزلها عما قد يلتبس بها - من وجود - من مجاري الفكر الاخرى : كالكلام والعلم ، والشريعة . حتى اذا تم لنا عزلها عنهن - موضوعاً واسلوباً - غدت محاولة التعريف ايسر مسلكاً واقرب مثلاً .

(١) الفلسفة والكلام

بين الفلسفة والكلام مشاركة في امور ومفارقة في اخرى . هما - في الاصل - من نجر واحد ، اذ يرميان

الى غرض عام واحد هو تفحص الموضوع بالنفوذ الى اعماقه ، واكتناحه بالتشوف الى مراميه وغاياته القصوى . ويتفقان كذلك في انها يتناولان الفكرة العارضة بنحو من النظر المجرد ، ويعالجانها بالاجتهاد والقياس والاستنتاج ، حتى ينتهي بهما الامر الى حكمة حزية بالتقدير ، او مبدأ جدير بالاعتبار .

الا ان الكلام محدود في نطاقه ، محصور في قضاياها ؛ يعمل ضمن الشريعة ، وينشط في مدى تعليمها وتوجيهها ؛ في حين تنطلق الفلسفة في الكون بأسره ، وتعرض لمشاكل الفكر على اختلافها في ارحب الاجواء . فالكلام يقوم على الوحي ، ويستمد مبادئه من الشرع ، ويعمل على تأييد الايمان بشتى انواع الاستدلال . اما الفلسفة فتقوم على النظر المجرد ، وتسترشد بالاستدلال البرهاني ، ولا تأخذ الا بما ينتهي الدليل الى اثباته .

(٢) الفلسفة والعلم

والعلم - كالكلام - محدود في موضوعه . فهو يتناول ناحية من الكون ، او ظاهرة من ظواهر المجتمع ، يركز فيها عمله ويقصر عليها نشاطه ؛ يختبر ما فيها من مفردات الحقائق ، ويستخرج ما ينسقها من قوانين الطبيعة . ولئن شاركت الفلسفة العلم في الاعتماد على العقل والاستناد الى الدليل ، الا انها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكون - بكل ما فيه - في وحدة موضوعية ، فتنفذ من المحسوس الى

بالاحسوس ، وتحاول ان تعلل عالم الواقع بالاستدلال
النظري آناً ، وبالتأمل الحدسي آناً آخر . العلم يحقق
ظواهر الموجودات ويعيدها الى عللها الطبيعية المباشرة ،
والفلسفة تحاول ان تستشف ماهياتها المجردة ، بان تبحث
عن علة عللها ومبدأ مبادئها ، فتتخطى بذلك عالم الطبيعة
الى مبدأ « ميتافيزيائي » من شأنه ان يعلل هذه المبادئ
ويبسط اسرارها وطبائعها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة
انها « علم المبادئ » ، وجعل موضوعها « الموجود بما هو
موجود » ، وهو مفهوم الفلسفة العام في العصر الوسيط .
على ان بين العلم والفلسفة - على تباين اغراضها ووسائلها -
صلة وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة بنتائج اختبارته ،
والفلسفة تبذل العلم بما تتيحه له من وجوه الامكان والاحتمال .
ولا شبهة في ان تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد
ادى الى تقدم العلم واتزان المذاهب الفلسفية .

(٣) الفلسفة والشريعة

الشريعة والفلسفة تتفقان في الدعوة الى الخير ، والحث على
الفضيلة ، والارشاد الى الصلاح . لكن الشريعة تعتمد في
مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة
علوية ، والهام إلهي ، في حين تعتمد الفلسفة في ذلك على
النظر الاجتهادي ، والشعور الوجداني . فالشريعة تقر الخير
والشر ، والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة
تنتهي الى ذلك بالاستدلال ، وتنساق اليه بالبرهان والصالح

العام . الشريعة قطب الحياة الروحي ، والفلسفة قطبها
الفكري ، وعلى هذين القطبين يدور محور الحياة . والكلام
منها نصير الشريعة ومفلسف مبادئها ، والعلم منها مغذي
الفلسفة ومرشد خطاها وموثق أركانها .

الفلسفة في مذاهبها البدائية

ليس من الممكن ان نعين - حتى ولا على وجه
التقريب - زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ،
لان كل محاولة تهدف الى تعليل ظاهرة من ظواهر الحياة
تعليلاً نظرياً مجرداً هي ضرب من التفكير الفلسفي .
ونظائر هذه المحاولات قد بدأت بالظهور - ولا بد - في
المراحل البدائية من المجتمع الانساني ، كما يتجلى ببدء
الفلسف في طور الحداثة من حياة الفرد . لذلك قلنا
خلت آثار الامم - حتى العريق في القدم من ادبها - من
لون من الوان التفكير الفلسفي . على ان التفكير الفلسفي
شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، اذ يدخل في الاول
ما لا مكان له في الثاني ، ويشترط في هذا ما لا يفرض
في ذاك . فالحكمة - مثلاً - ظاهرة فكرية فلسفية ،
لكنها ليست مذهباً ، لانها محدودة مفككة ، وشرط
المذهب الشمول والانسجام .

ولئن تعذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة
الفلسفية ، الا ان هذا التعيين ممكن - ولو بالتقريب -

بالمقياس الى المذهب الفلسفي . لان المذهب - بخلاف
الفكرة - يتناول الاوضاع جملة ، فلا يخلو من اثر بعيد
يخترق الافاق فيتجاوب صده في انحاء المجتمع . ومؤرخو
الفكر يجمعون على ان اليونان اسبق الامم الى انتاج المذاهب
الفلسفية ، فاليهم يساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى
الصحيح ، فقد جعلوا من الكون وحدة موضوعية ،
وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وحاولوا تعليل احداثه
واطواره ، وقصدوا الى الربط بين ظواهره واجزائه ،
ببحث مجرد ، ونظام شامل متسق .

ولا يغرب عن البال ، ان الغاية من عرض المبادئ
الاساسية للمذاهب التالية انما هي التعرف الى طبيعة البحث
الفلسفي في ابسط ادواره . ونقطة الانطلاق فيه انما هي
رد العالم بما فيه من ظواهر متعددة مختلفة الى علة اجلية
يظن انها العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي
ادى الى هذا النوع من النظر المجرد الشامل هو المحاولات
التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون
العامة ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا هم
ايضاً من علماء العصر ، فحاولوا - من ثم - ان ينفذوا
الى ناموس عام يصل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين
مبادئ العلوم على اختلافها . فما هو هذا المبدأ الكوني
الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال
الذي حاول الفلاسفة ، منذ القديم ، ان يجيبوا عنه .

فققرر البعض انه « الماء » ، ورأى سواهم انه « الذرة » ،
واكد غيرهم انه « العدد » ، في حين انكر جماعة منهم
وجود اي اعتبار ثابت ، وقطعوا بان طبيعة العالم التغير .
وسنقتصر ، للتمثيل على ما نحن بصدده ، على عرض
موجز لهذه المحاولات الاولى .

(١) المذهب الطبيعي

كان اليونان اول من قام بمحاولة من هذا النوع وعلى
هذا النطاق . وكان ذلك في غضون القرن السادس قبل
الميلاد . ذلك ان علماء العصر كانوا قد اجمعوا على ان
الموجودات في الطبيعة مركبة من العناصر الاربعة : التراب
والماء والهواء والنار . فأنشد فيلسوفهم طاليس (٥٤٦ ق.م)
مادة اصلية ، من بين هذه العناصر ، قرر انها الماء .
فلما — فيما ذهب اليه — هو الاصل للعناصر الثلاثة الباقية ،
لانه يحيط باليابسة ويغمر اطرافها . والتراب — على ما
بدا له — ماء متجمد ، والهواء ماء متبخر ، والنار بخار
حار . وعلى هذا الاساس علّل وجود الاحياء ، فحسب
الماء جرثومة الحياة ، وثبت له ذلك من وجودها حيث
وجد الماء ، وانعدامها حيث انعدم . وجرى جماعة من اتباعه
على مثل مبدئه ، خالفوه في تعيين الاصل الذي تحدثت
منه سائر العناصر . فجعله بعضهم التراب ، ورأى غيرهم
انه الهواء ، وجعله آخرون النار . وعاد به جماعة الى
ما وراء العناصر الاربعة فاعتبروه مادة اثيرية ، وقرروا ان

« العناصر الاربعة » مركبات ناشئة من تلك المادة . ومن هنا تحدر مذهب ديمقريط (٣٦١ ق . م) في الذرة . اذ اعتبر المادة الاصلية مكونة من ذرات هي اصغر ما يمكن ان تتجزأ اليه المادة . وقرر ان هذه الذرات جنواهر متجانسة بطبيعتها ، الا انها متباينة باشكلها واحجامها واوضاعها ، وجعل هذه المتباينة السر العامل في تنوع الموجودات . فالموجود الاصيلي في رأي ديمقريط واتباعه هو الذرة ، وتعدد العناصر انما هو ناشئ من اختلاف الذرات التي يتألف منها كل من هذه العناصر شكلاً وحجماً ووضعاً . واختلاف الموجودات حاصل - بالتالي - من اختلاف العناصر التي تتكون منها نوعاً ومقداراً . اما تكون العناصر من الذرات ، ونشوء الموجودات من العناصر ، والتحلال كل منها الى اجزائه ، فخاضع لسلسلة من النواميس ، تابعة بدورها لنظام طبيعي شامل .

(٢) المذهب العددي

نشأ فيثاغورس (٤٩٧ ق . م) حقيقة العالم المطلقة في الوجود المعنوي - في عالم الفكرة . فقد بان له ان الاشياء تعرف باوصافها ، وهذه الاوصاف متفاوتة ومتباينة ، الا وصفاً واحداً منها هو قابليتها العددية . ولما كانت هذه الصفة العددية واحدة في جميع الموصوفات ، كانت هي منها ثابتة الاساس والجوهر . ثم بدا له أن الكون بجمليته خاضع لنادى الحساب والهندسة والموسيقى ، وان هذه بدورها

تابعة لنظام العدد . فالعدد اذن هو المبدأ الثابت الجامع
 للموجودات على اختلافها . والاعداد بدورها متحدرة من
 الواحد بالغة ما بلغت ، واشرفها ما كان منها اقرب الى
 الواحد . فالواحد اصل العدد ، وهو اذن جوهر الكون ،
 وهو منه بمقام العلة الاولى من الكون . وسائر ما في
 الكون متصف بمزايا الاعداد ، خاضع لاحكامها ، منسوج
 على منوالها . وفي نظام العدد ينشأ من الواحد الاثنان ،
 ومنها الثلاثة ، ومنها ومن الواحد الاربعة وهي الاصل
 ومجموع هذه عشرة وهي تمام العدد الاساسي . وعلى نظام
 العدد نشأت الموجودات فجاءت واحداً واحداً : كالشمس
 والقمر ، واثنين اثنين : كالخار والبارد ، والنور والظلمة
 وثلاثة ثلاثة : كالابعاد الثلاثة — الطول والعرض والعمق
 وقوى النفس الثلاث — العاقلة والغضبية والشهوية ، واربعة
 اربعة : كالعناصر الاربعة والفضول الاربعة ، وخمسة خمسة
 كالحواس الخمس والاطراف الخمسة ؟ وستة ستة ، كالجهان
 الست ، وسبعة سبعة : كالكوالكب السبعة ... وهكذا .
 فحقيقة الكون ناشئة من نظام العدد وجوهره هو الواحد
 واذا يتحولون الى الاعتبار الانسانية يقرون ان
 نفس الانسان من جسده بمقام العدد من المعدود . فكما
 يقدم العدد على المعدود ، كذلك ينبغي تقديم النفس على
 الجسد ، وكما تمثل المعدودات لنظام العدد ، كذلك ينبغي
 ان يمثل جسد الانسان لنفسه . من هنا نشأ المبدأ

الزهدني الذي قال به الفيثاغوريون ، والذي اوجبوا به
قهر الجسد واحتقار المادة ، على اعتبار انها مصدر الشر
في المجتمع ، وسبب التغير والنقص والفساد في العالم المادي .

(٣) المذهب الانكاري

هذا الاختلاف بين اشآت الفلاسفة في تقرير نظام
الكون عائد - من جهة - الى التغير المستمر في ظواهر
الموجودات ، والى اختلاف الوسائل التي اعتمدها في التماس
المعرفة - من جهة اخرى . فمن اختبار حسي ، الى نظر
عقلي ، فالى حدس باطني ؛ لذلك جاءت محاولاتهم مختلفة
في مقرراتها . ولعل هذه المبينة هي التي دعت السوفسطائيين ،
وفي طليعتهم بروتاغوراس (٤١٠ ق . م) الى اطراح
الثقة بوسائل الادراك جملة ، والياس من بلوغ حقيقة
كونية ثابتة . فقد انتهوا الى ان الحواس - وهي سبيلنا
الى المعرفة - تخطئ في التقدير . وهي بعد تختلف
باختلاف الافراد ، وتتأثر بالاحوال الطارئة ، فتجيء
احكامها على الشيء الواحد ، في ظرفين متباينين ، او من
قبل شخصين مختلفين ، متغايرة وربما تعارضت وتقابلت .
واذا تقرر عندنا هذا ، فعبثاً نحاول الوصول الى حقيقة
ثابتة ، ولا يبقى امامنا الا ان نعتبر الانسان نفسه مقياساً
للامور ، ونأخذ بما يقره اثباتاً او نفيّاً على انه حقيقة
بالنسبة اليه فتعدو الحقائق بذلك قيماً نسبية . ليس الا .
واذا تقرر هذا استحال نقل المعرفة ، وغدا التعليم ضرباً

من الاقناع . هكذا هدم السوفسطائيون صرح العلم ،
واطاحوا بالقيم الثابتة . حتى اذا جاء سقراط (٣٩٩ ق . م)
تصدى لهم بنقده الساخر اللاذع ، وابطل مزاعمهم بحججه
الدامغة ، ورد الى النفوس الثقة التامة بالعقل واحكامه .

*

من هذا العرض السريع لهذه المذاهب الفلسفية القديمة ،
والمفارقات ما بين الفلسفة وملابساتها ، يتبين ان الفلسفة
-- في مفهومها القديم -- بحث نظري ، فيما وراء الطبيعة ،
يهدف الى اكتشاف المبدأ الثابت الذي تخلف عنه هذا الوجود ،
ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره . وهو ما
اردنا ايضاحه قبل الشروع بدرس المذاهب الفلسفية اليونانية
التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسقتهم .

مراجع حديثة للتوسع

أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية

المقدمة .

الفصل الأول : طاليس .

الفصل الثاني : الفثاغوريون .

الفصل السادس : المذهب الذري .

الفصل الثامن : السوفسطائيون .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

تصدير .

الباب الأول : نشأة العلم والفلسفة — تمهيد .

الفصل الأول : الطبيعيون الاولون — طاليس .

الفصل الثاني : الفثاغوريون .

الفصل الرابع : الطبيعيون المتأخرون — ديمقريطس .

الفصل الخامس : السوفسطائيون .

عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الأول : الفلسفة .

الفصل الاول

المذاهب اليونانية الكبرى

تبين لنا ، في حديثنا عن علم الكلام ، ان الفكر العربي سلك طريق التفلسف بالتطور الطبيعي اولاً ، ثم بالاقتباس — مباشرة او مداورة — عن الفكر اليوناني . وغني عن البيان ان الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة اليونانية ، لان بعضها — ومنها تلك التي تقدم لنا عرضها — يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . اما البعض الاخر مما كان ابعد غوراً وانقى تفكيراً واغنى روحاً وأشمل نظراً — فقد آثره بالعناية ، ولم يتخرج من الأخذ عنه ، والاستناد اليه . واذ توسع الفكر الفلسفي عند العرب باستبحار نهضتهم العلمية ، فانطلق تباعاً من مسائل الكلام المحدودة الى افق الفلسفة الرحيب ، وخرج من نطاق الشريعة المحكم الى جو المعرفة الطليق ، اقبل على فلسفة اليونان ، ووجه عنايته الى ما جانس منها طبيعته — ولو من وجوه — فاقبَسَ وتمثَّلَ ، بتعديل وبغير تعديل ، و اضاف من عندياته ما سنح وتيسر ، وحاك من هذه

الحيوط جميعها نسيجاً حسن الحبك منسجم الألوان هو
الفلسفة الاسلامية . وقد رأينا ، قبل ان نعالج الفلسفة
الاسلامية في ادوار تقدمها وتشعب مجاريها ، ان نعرض
بإيجاز للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلاسفة
الاسلام ، تمهيداً للموضوع وتسهيلاً على المطالع .

مذهب افلاطون المثالي

افلاطون سليل اسرة ، يونانية عريقة . ولد في اثينا ،
وطلب العلم على اعلامها ، ونبغ بالرياضيات واجاد نظم
الشعر ونزع الى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثمانى سنوات
يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد إعدام سقراط غادر اثينا
الى ميغارى ، واتصل باقليدس ورفاقه . ثم استأنف سفره
الى مصر ، ومكث فيها زمناً يشتغل بالرياضيات والفلسفة
في دور العلم المختلفة . وتوجه من ثم الى جنوبي ايطالية
حيث اتصل بالفيثاغوريين ووقف على مذهبهم . وانحدر
من هناك الى صقلية بدعوة من ملكها ، لما كان ممن
رغبته في العلم وحده على العلماء . الا ان افلاطون تعرض
لنظام الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل ، لكنه تمكن من
الفرار والرجوع الى اثينا . وفي ضاحية من المدينة انشأ
حلقة تعليم قرب بيستان لرجل اسمه اكاديموس ، فعرفت
بالاكاديمية . وقضى في التدريس جل السنين الاربعين التي
قضت من عمره .

وقد شهد افلاطون في شبابه الفوضى التي عقت حروب
اثينا واسيرطه ، فاثرت في نفسه ، ونزع في تفكيره نزعة
مثالية غمرت آراءه في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما
يشهد بذلك كتابه في الجمهورية المثلى . فعالم الفكر مدين
له بالتسامي الفكري والحلقي ، والدفاع المبرور عن القسم
المجردة .

(١) عناصر المثالية قبل افلاطون

بنى افلاطون مذهبه في المثل على اصول تسلم بعضها
من پارمنيدس (القرن الخامس ق. م) وسقراط .
فهو مدين للاول باعتبار الوجود المطلق جوهرًا للحقيقة ،
وللثاني بحسبان العقل القوة المصطنعة للادراك الحسي ،
والوسيلة الموصلة الى كنه الحقيقة : فقد وافق پارمنيدس
من تقدمه في ان الموجودات - دوماً - في تكون
وانحلال ، وفي انتقال من حال الى حال ان كماً او كيفاً ،
انما بدا له - بعد طول التأمل - ان صفة واحدة من
صفاتها ثابتة ابدًا هي صفة الوجود او الكينونة . فالكينونة
هي العنصر الثابت في الموجودات كافة ، فهي اذن حقيقتها
وجوهرها ، وكل ما عداها من الاوصاف وهم باطل . ولا
كانت المعرفة الحقّة محصورة فيما هو ثابت ، وكان وجود
الشيء او كينونته اعتباره الوحيد الثابت ، كانت المعرفة
والكينونة واحداً في الجوهر .

ثم جاء سقراط في عصر طغت فيه اراء السوفسطائيين في

انكار الحقيقة الوضعية ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على الأمور . فكشف عن اباطيلهم ، وابان فساد مذهبهم ، واقام على انقاضه مذهباً مبنياً على الثقة بالعقل والايان بالحقيقة الوضعية الثابتة . فذهب الى أن العقل قادر على تصحيح ما تقع فيه الحواس من خطأ ، وبما انه جوهر ثابت مشترك بين الناس ، فهو حري بان يوصلهم الى حقيقة ثابتة يجمعون عليها . ذلك ان العقل الانساني ينتزع من الاوصاف الجزئية ، بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة ، الاعتبارات الكلية الثابتة فيها : كالمبادئ والنواميس وصور الأنواع ، وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صح ان يكون تعريفاً لها ، وغداً - بالتالي - مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

(٢) مذهب افلاطون في المثل العقلية

من هنا بدأ افلاطون فاقام مذهبه في المثل على اساس الثقة بالعقل ، وعلى ان جوهر الحقيقة إنما هو الوجود . لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر الحقيقة ذات وجود ذاتي في الخارج ، لا مجرد اعتبار ذهني ، كما قرر استاذهم سقراط . وانتهى من ثم الى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة في مقابل الوجود المادي الحسي ، وإلى حسابان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتفصيل ذلك - على ما يسطه - ان لكل نوع

من الموجودات مثلاً يجمع الاعتبار الثابتة التي تشترك فيها افراده . وهذا المثل النوعي — بخلاف الافراد — ثابت ابداً لا يتغير كما تتغير ، ولا يحدث او يزول كما تحدث وتزول . فالوجود الحقيقي اذن له لا لها . وكما ان لكل نوع من الموجودات مثلاً ، كذلك لكل طائفة من الانواع مثال ، ولكل طائفة من المثل مثال ... وهكذا الى ان تنتهي هذه الشجرة الهرمية الى مثال اعلى هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود .

ثم ان نظام المثل هذا يشمل المعنويات بالاضافة الى الموجودات الحسية ، لانها — كما في اعتقاده — ذات وجود ذاتي وضعي ، واذن فهي — مثل المحسوسات — مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وينبغي لذلك ان يكون لها وجود ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي افلاطون ، متحدر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات ناجمة عن اوصاف مثلها ، فالمثال — والحالة هذه — هو العلة في وجود الشيء على ما هو عليه . الا ان الشيء ، بما انه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لان المادة في تغير دائم ، واذن فالحقيقة لا تتمثل فيها على اتمها . وبمجم هذه الصلة الوثيقة بين الشيء ومثاله ، فان الشيء دائم الحنين الى مثاله . يحدوه اليه حب التكميل ، والرغبة الملحة في مشابته . وعلى هذا النحو يحسن كل مثال الى ما فوقه مباشرة من المثل ... حتى ينتهي الحنين الى

المثال الاعلى : مثال الجمال والخير الاسمى . ولذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود على نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من تمام الوجود وتجلي الحق على نسبة قربته من المثال الاعلى الذي هو الجمال الاسنى والحق المطلق والخير الاسمى .

وقد وصف افلاطون المثل باوصاف منها : انها ازلية ابدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة لا تتغير ، ولا تبدل ، وانها جواهر كلية ، لا تشتمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ؛ وانها عناصر اصلية ، لا تتوكل من شيء ، ولا تنحل الى شيء ؛ وانها مطلقة من حدود المادة ، لا يحدها زمان ، ولا يقيدتها مكان ؛ وانها جواهر الشيء ، لا تتعدد للنوع الواحد ، ولا تتكيف بتكيف افراده . واخيراً ، انها مدركات معقولة ، موجودة في عالم العقل لا في عالم المادة . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، وفيه يجب ان تلمس حقائق الموجودات ، واليه ينبغي ان تتجه الأبحاث الفلسفية .

(٣) النفس الانسانية وعالم المثل

وعلى هذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله ، ويجعل مكانها الاصلي عالم المثل . اما هبوطها الى عالم الطبيعة فيعمله بقوله انها ، اذ كانت سعيدة في عالم المثل ، اشتاقت الى معرفة ما في عالم الطبيعة - وهو عالم الحقائق المشوهة - فأثمت وانحطت

— على الاثر — اليه ، واتصلت بالجسم ، ووقعت تحت تأثيره . والجسم الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، ناقص وشريد . وهو يحاول ان يسيّر النفس حسب رغباته ، ويسخرها لاغراضه ومشتبهاته . فينبغي لها — والحالة هذه — ان تكبت نزواته ، وتتحرر من سلطانه ، وتسمو بالتأمل الى عالمها الاصيل — عالم المثل . وهذا التأمل يساعد على التملص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي الى عالم المثل ، وتذكر الحقائق الأزلية التي كانت تعرفها ، فيغمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الخين الى المثل الاعلى ، هو المعزوف بالحلب الافلاطوني .

وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقتباساً ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ؛ والتعليم ليس اداء لانواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبيل التذكر . فالمحاضرة والبحث والكتاب والمختبر لا تعلم الانسان ، بل تهيب النفس تدريجياً لتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل ، بعد ان انسها اياه اتصالها بعالم الطبيعة واشغالها بامور الدنيا . وهنا يعود افلاطون الى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي السعادة الحقيقية والفضيلة العظمى .

فاذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمة بالحق فاعلة للخير عادت الى عالم المثل ، وعاودها الاغتراب بالمعرفة

الكاملة والتمتع بالسعادة التامة دهرأ من الزمان اما اذا فارقته على جهل وانغماس في الشر ، فإنها تتقص جسداً آخر في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فاذا استوفت عقابها ، وغسلت به رجسها ، عادت إلى عالم المثل مغمورة بشعور سعيد . فسعادة النفس في نظام افلاطون انما هي في معرفة الحق وفعل الخير ، وعالم السعادة الحقة هو عالم المثل . اما الشقاء ففي الجهل ومكانه في هذا العالم لاغير .

*

فذهب افلاطون في المثل مذهب متمسك شامل ، علل به نشأة الكون . وعرف به جوهر الحقيقة ، وفسر به منشأ النفس ومآلها ، وسبيل السعادة وماهيتها .

مذهب ارسطو العقلي

نشأ ارسطو (٣٢٢ ق . م) في البلاط المقدوني لان ابيه كان طبيب الملك الخاص . وطلب العلم فيه مع تربيته فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالاكاديمية ، ولازم افلاطون عشرين سنة ، يأخذ عنه ويناقشه بجرأة وصراحة . وعلى اثر وفاة افلاطون رحل الى سواحل آسيا الصغرى ، واتصل باشرافها وتزوج . فيهم ، ومكث بينهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس في تلك الاثناء قد تقلد مهام الملك مكان ابيه ، فاستدعاه لتعليم ابنه

الاسكندر ، فعاد الى البلاط وانقطع الى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها واضطر الاسكندر الى التوقف عن التحصيل للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبحث ويؤلف . وقد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال . فافاد افادة جمة من البعثات العلمية التي جهزها وارسلها بصحبة جيوش الاسكندر في فتوحه الاسيوية . ثم نزع الى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فأنشأ مدرسة في اثينا خلفت اكاديمية افلاطون . وكان فيها يعلم متمشياً فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر اتباعه بالمشائين ، وبهذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتل الاسكندر ، اذ ناله من الانقلاب السياسي اذى بالغ ، ففر من اثينا الى خلسيس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامته فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جملة . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العلم الطبيعي ، وانشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لفنون الادب الاسس والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه في حقول الفلسفة والعلم والادب معتمد الفكر الانساني الى اليوم .

(١) نهجه الفلسفي

ولئن كان ارسطو قد تتلمذ على افلاطون عقدين من الزمان ، الا انه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل فارقه في امور اساسية منها نقطة الانطلاق وسياق

المنهج . فقد بدأ افلاطون باثبات الحقيقة العقلية حدساً ، ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . اما ارسطو ، فقد بدأ بدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، حتى انتهى الى اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ماهية الحقيقة ، وانها ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، واعتبرها موجودة في الشيء والذي في العقل صورة عنها . فأطاح - بذلك - بمثل افلاطون جملة وتفصيلاً . ومما اعترض به على مذهب افلاطون ، فضلاً عما تقدم ، ان المثل لا توضح نشأة الكائنات لانها لا تبين كيف نشأ الشيء من مثاله ، وهي - في رأي افلاطون - ماهيات الاشياء ، وماهيات الاشياء لا تكون منفصلة عنها مستقلة عن كيائها ، وهي - في حسابانه - ثابتة ، واشباهها متغيرة ، فكيف يكون الثابت مثلاً للمتغير ؟ وعليه فالوجود الحقيقي انما هو للشيء لا لمثاله ، لان مثاله انما هو صورة مختلفة عنه في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ درسه من عالم الطبيعة .

وارسطو في رجعته الى الطبيعة لبدء درسه يشبه ان يكون قد تأثر بانكساغوراس (٤٢٨ ق.م) . فقد تأمل هذا الموجودات ، ورآها في تكوّن وانحلال مستمر ، وبدا له ان هذه الظاهرة هي السبب في تنوع الموجودات فتساءل عن مر هذه الحركة الدائمة . ثم لاحظ ان هذه الطبيعة في تكوينها وانحلالها ، وتغيرها وتحوّلها ، لا تسير

على نحو عشوائي ، بل تتصرف تبعاً لنظام شامل محكم
فانتهى من ذلك كله الى ان هذه الحركة الدائمة إنما هي صادرة
عن قوة عاقلة حكيمة ، تحرك الموجودات في اتجاهات
معينة ، وتدفعها الى غايات حكيمة . فجاء الكون - من
ثم - على ما نراه من النظام وروعة الاتساق . على هذا
النور شرع ارسطو في درسه للطبيعة . وما زال يبحث
وينقب ، ويقارن ويقابل ، حتى خرج من درسه بنظام
فلسفي جديد ، بناء على مذهبه في الهيولى والصورة .

(٢) مبدأ العلة ونظام الهيولى والصورة

لما كان ارسطو قد نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً
فقد رأى من الواجب ان يبدأ بوضع علم آلي يؤمن به
من الخطأ في الاستنتاج ، فكان علم المنطق . ثم وضع
نظام لليلة : وهو ان كل ما في الوجود الحسي معلول ،
ولكل معلول علة ، والعلل المادية لا تخلو من ان تكون
معلولة لعل سابقة . الا ان سلسلة المعلولات والعلل لا
يمكن ان تكون بغير نهاية ، ويمتنع ان تكون آخر
العلل معلولة لاول المعلولات على سبيل الدور ، واذن
فهي تنتهي ، حكماً ، عند علة اولى لا علة لها . ولما
كان سبيله الى الحقيقة المجردة إنما هو البحث عن العلة
الاولى ، فقد ركز عنايته في استكشاف ماهيتها ،
فانتهى الى انها تتجلى في الموجودات الطبيعية على
الاربعة انماط :

- ١ . مادية : وهي ما يتكون منه الشيء .
 - ٢ . صورية : وهي الصفات التي يتقوم بها الشيء .
 - ٣ . محركة : وهي التي تحول الشيء الى حالة مستلحقة .
 - ٤ . غائية : وهي ما تتجه الحركة الى تحقيقه .
- على ان ارسطو رد هذه العلل الاربع الى اثنتين ، فاعتبر الحركة والغائية واحدة ، لان الحركة انما تتجه نحو الغاية ، وهي منها بمثابة الهدف والمرمى ، وكذلك الغائية والصورية ، لان الغاية التي تنشدها الحركة انما هي تحقيق الصورة . بذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنتين هما المادية والصورية ، او الهيولى والصورة . لكن الهيولى والصورة تتحدان اتحاداً جوهرياً في الشيء ، ولا يتقوم الشيء الا بهما معاً ، وما هو بواقع الامر الا مزيج منهما . فالهيولى تمثل مبدأه ، والصورة غايته ومنتهاه . فالهيولى والصورة اذن هما طرفا الوجود : الاولى هي الامكان المطلق ، والثانية هي الوجود المجرد ، وكل ما في العالم المحسوس مؤلف منهما بنسب متفاوتة . وفوق عالم الحس نواميس الطبيعة ، ومرد هذه النواميس هي العلة الاولى ، والعلة الاولى هي الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها الغايات . وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذواتها بالانجذاب اليها .
- (٣) نشأة العالم ومبدأ القوة والفعل

كان من اهم ما اخذه ارسطو على افلاطون في مذهب مثل ، انه لا يعمل نشأة الكون ، ولا يبين كيف تحدر

الشيء من مثاله . لذلك عهد ارسطو الى معالجة هذه الناحية
بكثير من الدقة . قال : ان الهوى يتجه في تحقيق ذاتها
نحو الصورة ، كما قال افلاطون ان الشيء يتجه في تحقيق
ذاته الى مثاله . لكن ارسطو جعل هذا الاتجاه مسوقاً
بعامل ذاتي مشترك هو جاذب الغاية ، لا بعامل خارجي
آلي كما اشار افلاطون . فكل من الهوى والصورة
ينجذب الى الآخر ، لان الطبيعة ترمي الى تحقيق ذاتها
بهذا الاجتماع . ومرد ذلك الى ما بسطه ارسطو في حديثه
عن مبدأ القوة والفعل . فقد اوضح ان الهوى وجود
بالقوة ، وان الصورة وجود بالفعل ، وان الحدوث الذي
هو اجتماع الهوى والصورة انما هو تحول من القوة الى
الفعل . فالهوى هي كل شيء بالقوة ، لانها صالحة لان
ينشأ منها كل شيء في عالم المادة ، لكنها متى قبلت صورة
ما ، غدت شيئاً معيناً بالفعل . فوجود الشيء اذن هو
انتقاله من حالة هو فيها بالقوة ، الى اخرى هو فيها بالفعل .
وهذا الانتقال او التحول حادث بجاذب الغاية . فسر
الوجود ، والحالة هذه ، تحول هوى (وجود بالقوة)
الى صورة (وجود بالفعل) وذلك بحكم جاذب الغاية .

(٤) تنوع الموجودات ووحدة الوجود المطلق

اما تنوع الموجودات اجناساً وافراداً ، فسببه - حسب
تعليق ارسطو - النسبة القائمة في الوجود بين هيولاه
وصورته . فالتجاذب بين الهوى والصورة يرافقه ابدال

نضال عدائي ، تحاول كل منهما فيه ان تتغلب على الاخرى وتطغى عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا النضال يتعين نوع الوجود ومكانة الفرد منه . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو الكائنات في أربع مراتب رئيسية ، تغلب الهوى على الصورة في ادناها ، والصورة على الهوى في اعلاها ، على نحو تصاعدي ، وهي :

- ١ . اللاعضويات : السوائل ، الاتربة ، المعادن ...
- ٢ . العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...
- ٣ . الافلاك : السيارات ، الثوابت ...
- ٤ . الصورة المجردة : العلة الاولى - العقل الفاعل - الله .

ثم ان نظام ارسطو الفلسفي ينتهي الى وحدة الوجود . لان الوجود الحقيقي في رأيه انما هو للصورة المجردة ، والصورة قائمة - على اختلاف في النسبة - في كل موجود طبيعي . فالكون اذن وحدة قد تنوعت اجزاؤها باختلاف ما لتلك الاجزاء من خواص الصور . وليست النفس الانسانية شيئاً معدوداً في عالم الازل ، اذ لم يقم لها ارسطو وزناً ولا اعتبرها جوهرأ ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب انها آلة الجسم ، وصورته ، ومبدأ الحياة والحركة فيه ، تنشأ منه متى استكمل تركيبه ، كما تنشأ القوة في كل حي آخر ، وتقنى وتعدم متى فسد تركيبه وانحل كيانه . والغالب عند شراح ارسطو أن ليس ثمة بقاء الا للعقل الفاعل الذي هو الحقيقة المطلقة .

فمذهب ارسطو - كما يتضح - عقلي استقرائي ، وهو
محكم البناء ، مترابط الاجزاء ، متسق الاقسام ، شامل
النطاق . ولذلك كان اجدى المذاهب القديمة في تغذية
العلم ، وتسديد الفكر ، وتهذيب الذوق الفني .

مذهب افلوطين الاشراقي

(١) النزعة العملية والردة الروحية

اتجه التفكير الفلسفي ، في القرون الاولى بعد ارسطو ،
اتجهاً قوياً نحو الاخلاق ، وذلك بتأثير الرواقين ثم
الايقوريين . فقد قلل الرواقيون من اهمية المباحث النظرية
فيما وراء الطبيعة ، لاعتقادهم بان الوجود محصور في عالم
الحس ، ولم يعالجوها الا كوسيلة لمعرفة الفضيلة ، وتهذيب
الاخلاق ، وتقويم الاعمال . وركز الايقوريون تفكيرهم
في هذا الاتجاه ، واتخذوا العلم وسيلة الى تحليل النفس
الانسانية ، ومعرفة ما تحب وما تكره ، من اجل ان
يوفرُوا لها الطمأنينة والسعادة . واذا اعتبروا الادراك
الحسي سبيل المعرفة ، ومقياس الحقيقة ، اقاموا الاخلاق
على اساس الشعور ، وجعلوا ميزانها عاملتي اللذة والالم .
وبذلك غدا غرض الفلسفة توجيه الانسان الى السعادة
بطلب اللذة ومجانبة الالم . على انهم قاسوا الشعور بمجده
ومدى دوامه ، فاعتبروا ما غلب فيه الالم على اللذة الماء ،
وما غلبت فيه اللذة على الالم لذة . فاول مراتب السعادة

التحرر من الألم ، وسبيل ذلك القناعة وبساطة العيش ، لأنها تؤدي إلى الطمأنينة وراحة البال . وبلي ذلك الذات المعنوية البريئة ، نظير الرياضة والمطالعة وممارسة الفنون وصلات الصداقة . أما الذات المادية فلم يقيموا لها وزناً ، اذ يعقبها من الألم ما هو اشد ، ولذلك عدوها الماء . على ان قيام هذه النزعة الفلسفية على اساس الشعور لم يحفظها طويلاً في نطاقها الزهدي ، بل سرعان ما حلت اللذة المادية منها مكان المعنوية ، واذا بالاخلاق تنحدر انحداراً مشؤوماً .

على انه كان للاتجاه الفكري في القرون الاولى للميلاد حكاية اخرى في موطن آخر من مواطن العلم . ذلك ان جامعة الاسكندرية كانت قد غدت مركزاً علمياً عالمياً . فبفضل موقعها الجغرافي المتوسط بين الشرق والغرب ، تقاطر اليها روّاد العلم من كل صوب ، فالتقت فيها الاراء والمذاهب ، وتفاعلت تفاعلاً منتجاً . وفد عليها المشاركة بتأملهم الروحي ، وقصدها الغربيون بتفكيرهم المنطقي ، وبالاحتكاك والمناظرة بان للمشاركة ضعفهم في النظام البرهاني ، واتضح للغربيين تقصيرهم في النطاق الروحي . فآخذ المشاركة بحظ من تفكير اليونان ، وآخذ اليونان بنصيب من تأمل المشاركة ، بما ادى الى ضرب من « يوننة » الروح الشرقية ، و « مشرقية » التفكير اليوناني . واول ما تجلى هذا المزاج الديني

الفلسفي في تعليم فيلون (٥٠ م) في اوائل العهد الميلادي .
 اذ كان ، مع تمسكه بعقيدته اليهودية ، واسخاً في
 الفلسفة ، فجمع بينهما عن طريق التوسع في التأويل ،
 معتبراً الشريعة هدفاً للفلسفة ، والفلسفة شرحاً لمبادئ
 الشريعة . ثم انتعش المذهب الفيثاغوري ، وقد طغت فيه
 النزعة الزهدية على الناحية الرياضية ، واشتدت دعوته الى
 قهر النفس كيما تطهر من دنس المادة وتغدو حرة
 بتلقي المعرفة الحقبة بالكشف . ثم تبلورت هذه النزعة
 الروحية في المذهب الاشراقي الذي وضعه افلوطين في
 اواسط القرن الثالث .

(٢) افلوطين وفكرة الانبثاق

مؤسس هذا المذهب - على الاشهر - افلوطين (٢٧٠) ،
 وان كان صاحب الفكرة الاساسية فيه استاذة امونيوس
 سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في الاسكندرية .
 واتصل بجملة علمائها ، ثم حمله الطموح والرغبة في الاستزادة
 من كنوز الشرق الروحية ، الى مرافقة الحملة التي جردها
 الإمبراطور غوردريان على بلاد فارس ، فتعرف - في اثناها -
 الى كثير من مناحي التفكير الفارسي والهندي . ثم توجه
 الى روما ، وأنشأ حلقة للتعليم قصده اليها نوابغ الناشئين .
 وكان يتمتع بمنزلة معنوية رفيعة بين اعلام العصر . وبعد
 ان استكمل وضع مذهبه دوّن في كتابه المعروف
 « بالتاسوع » . اما افلوطين نفسه فقد كان نزوعاً الى

الزهد ، راغباً عن الدنيا . وهب ماله ، وحرر عبيده ،
وامتنع عن اكل اللحوم ، وقنع بالضروري من اسباب
العيش . وكان كثير التأمل مؤثراً للعزلة .

بدأ افلوطين من حيث بدأ جميع زملائه السابقين .
فحاول ان يرد الموجودات بانواعها المتعددة واحوالها المتبدلة
الى اصل واحد ثابت ، فقاده تأمله الى مناقشة ثلاثة
اعتبارات هامة ، انتهى منها الى نتيجة اوحى اليه مذهبه
الاشراقي . اولها : ان يكون الاول المطلق قد اوجد
العالم من لاشيء ، وهو محال عقلي ؛ وثانيها : ان يكون
الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول بازديواج
الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد اوجد العالم من
نفسه . واذا امتنع عنده الاعتبار الاول والثاني قطعاً ،
ركّز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول
لا يمكن ان يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لان ذلك
يستتبع الحكم على الاول بانه بقي ناقصاً ، ويقصر عن
تعليل نشأة التركيب والتغير في العالم . فصدوره - والحالة
هذه - ينبغي ان يكون على نحو غير مباشر . هذه
النتيجة اوحى اليه بفكرة الانبثاق . والانبثاق ، كما
شرحه ، اشعاع مستمر . لا هو حدوث من لاشيء ، ولا
انقسام من شيء ؛ وليس فيه ما يستتبع تغييراً ما في ذات
الاول المطلق .

وقد تكون فكرة الانبثاق هذه ذات صلة بالنظام

الرواقى الكونى ، الذى يجعل الاول المطلق كائناً
 نارياً عاقلاً تنبعث منه العناصر التى تتركب منها الكائنات
 وينشأ منه عالم الطبيعة ، على ان يعود اليه لاستكمال
 دورته الكونية . فيشبه ان يكون افلاطون قد صبك
 مثل افلاطون - بعد التعديل - فى قالب الرواقين
 الكونى ، واخرج من ثم مذهب الاشرافى هذا . ولما
 كان تأثير افلاطون ابرز ما فى هذا المذهب ، فقد وسمه
 مؤرخو الفلسفة بـ « الافلاطونية الجديدة » . اما العرب فقد
 دعوه بـ « مذهب الاسكندرانيين » لانهم عرفوه عن طريق
 علماء الاسكندرية .

(٣) مبدأ الانبثاق والرجوع

اساس نظرية الانبثاق : ان الاول - الخير الاسمى ،
 الحق المطلق ، الله - عقل دائم التعقل ، وانه ينجم عن
 دوام تغفله فيض هو شبهه بفيض النور من الشمس ، او
 الحرارة من النار . فاول ما يصدر عن الواحد المطلق
 العقل الكلى ، وهو كالاول كائن بسيط دائم التعقل ،
 فيصدر عنه - بدوره - كائن آخر بسيط مثله ، هو
 النفس الكلية . والنفس الكلية هي الاخرى جوهر دائم
 التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك ينبثق منها
 كائن متعدد هو النفوس الجزئية - التى تحرك اجزاء العالم .
 ثم تتحدروا الهوى والصورة من بعض النفوس الجزئية ،
 وتتكون من اجتماعها العناصر الاربعة ، وتنشأ من

العناصر الاربعة جميع الموجودات في عالم الطبيعة .
وقد علل التفاوت بين اجناس الموجودات وانواعها
على اساس فكرة الانبثاق ايضاً ، فقال :

كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه
خصائصها ، من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ،
تفقد من خصائص مصدرها الاول ، على نسبة بعدها عنه ،
ويزداد فيها النقص والفساد على تلك النسبة . حتى اذا بلغنا
الى عالم الطبيعة طفى الشر ، وغلب النقص ، وغدا كل ما
فيه موضوعاً للتغير ، ومكاناً للكون والفساد . فالافلاك
ابقى من الانسان ، والانسان اسمى من سائر الحيوان ،
والحيوان اوسع حيلة من النبات ، والنبات اظهر حيوية
من الجمد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات
وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرف اللبونات على
الزاحفات ، وتعلو الاشجار على الاعشاب ، وتتميز المعادن
عن سائر الاحجار . والسرف في ذلك كله : ان للشرىف
من خصائص الاول ما ليس للوضع ، على ما في نظرية
الانبثاق .

على ان هذه الموجودات لا تقنع بما اصابتها من خصائص
الاول ، بل هي دائمة النزوع الى الاول لاستكمال ذاتها .
لكن المادة التي لبستها قد سيطرت عليها ، وهي ابدأ
تمنعها من التسامي . ولما كان الانسان اسمى ما في عالم
الطبيعة ، كان اقدر ما فيها على التسامي ، وذلك بفضل

ما سلم له من الادراك وقوة الارادة وصفاء النفس . غير
 ان هذا التسامي لا يتسنى له الا بعد مجاهدة شديدة لنزعاته
 الحيوانية . فلا بد من كبت الرغبات الدنيا من جهة ،
 ومروضة النفس على الفضائل من جهة اخرى ، حتى تتحرر
 النفس ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحق . وانما تحصل لها هذه
 المعرفة بالاختبار الحسي اولاً ، وبالبحت النظري ثانياً ،
 والتأمل الباطني ثالثاً . واذا يتفتح الذهن ، وتصفو السريرة ،
 تأخذ النفس في التسامي الى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه
 الحقائق الازلية بالاشراق والالهام ، وكان في ذلك سعادتها
 العظمى في هذا العالم . وعلى ذلك ، فالنفس الانسانية في
 رأي افلاطون جوهر — كما هي عند افلاطون — مصدرها
 النفس الكلية ، وما لها اليها بعد مفارقة الجسد ، وسعادتها
 فيها .

مراجع حديثة للتوسع

•
أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر - افلاطون .

الفصل الحادي عشر - ارسطو .

الفصل السادس عشر - الافلاطونية الحديثة .

يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني - افلاطون .

الباب الثالث - ارسطوطاليس .

الباب الرابع - الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة .

عمر فروخ - الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الثالث : نضج الفلسفة اليونانية .

المخطاط الفكر اليوناني .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي

من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي

رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبال متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى بهذه الحركة - تدريجياً - الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية على اختلافها . وكان اول الذين شقوا الطريق في هذا الحقل الجديد يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) ، فيلسوف العرب الاول . والكندي عربي صميم ، يعود نسبه الى آل كندة من عرب الجنوب ، وقد حافظت أسرته على وجاهتها فكان جده الأشعث بن قيس من الصحابة وكان ابوه والياً للعباسيين على الكوفة ، وفيها ولد فيلسوفنا وبدأ بطلب العلم . ثم استأنف طلب العلم على مشاهير اربابه في البصرة ، وتحول بعد ذلك الى بغداد ، حيث استكمل تحصيله . وفي بغداد وعى آراء المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتأليفاً ، الا انه لا دليل عندنا انه انتظم في سلكها ، ولا انه كان

من دعاها ، بل كان - على ما يبدو - مفكراً مستقلاً .
ومع ذلك فقد حظي عند المأمون والمعتصم شأن شيوخ
المعتزلة ، ولاقى من القسوة وسوء المعاملة ما لاقاه هؤلاء
من المتوكل ورجاله .

كان الكندي - الى عصره - اوسع مفكري الاسلام
اطلاعاً على مناحي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له ان
ينطلق من نطاق المعتزلة الفكري ، ويخوض في علوم
اليونان على اختلافها ، ويعالجها بالنقل والشرح آنأً
وبالتعليق والنقد آنأً آخر ، حتى غدا - كما لقبوه -
فيلسوف العرب الاول . على انه اذ سلك شعاب الفلسفة
لم يعتزل شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طريقه واساليبه ،
فتجلى - لذلك - في ابحاثه رسوخ العقيدة الدينية الى
جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صرح اعتبره
صلة الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

(١) الاوضاع الاولى في الفلسفة

هذه الخطوة الاولى في الفلسفة تعثرت بكثير من
عقبات العنيدة ، كان من اشدها ايجاد التعابير العلمية ،
وضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عالجها ببصيرة
ثيرة ، وقريحة خلاقة . فلجأ الى التعريب آنأً ، والوضع
آنأً آخر ؛ والى توسيع الدلالة اللفظية بالمجاز حيناً ،
بالاشتقاق والنحت حيناً آخر . ثم عمد الى الاصول
فلسفية فوضع لها التعريفات والحدود بقدر ما تيسر له .

ولقد ألف الكندي في المصطلحات العلمية والتعريفات الفلسفية رسالة قيمة للغاية هي «رسالة في حدود الاشياء ورسومها» تشهد له بطول الباع في اللغة واساليبها ، وبسعة الاطلاع على العلم وفروعه . ولئن كان المفكرون الذين تولوا هذا النشاط بعده قد ادخلوا على تعابيرهم وتعازيفهم بعض التعديل ، الا انهم مدينون له بوضع بعضها وبلورة البعض الآخر . ويدلك على رصانته العلمية انه اوصى باخذ الحق من اين اتى ، وبتعظيم ناقله ايأ كان .

(٢) وسائل المعرفة ومكان الشريعة والفلسفة منها

ان الوسائل التي تم بها المعارف تختلف - في رأي الكندي - باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة اقسام : حسية تتحصل بالحواس والخيلة ، وموضوعها عالم الطبيعة ؛ وعقلية تم بالاستدلال البرهاني او النظر الاستنباطي ، وموضوع الاولى العلم الرياضي والثانية ما وراء الطبيعة ؛ واشراقية تتناول بالحدس والالهام ، وموضوعها عالم الربوبية . ولئن كان تحصيل الاولى سهلاً لوقوعه تحت الحواس ودخوله في نطاق التصور ، الا ان الامام بالثانية صعب لا يتيسر الا لارباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من استخراج الادلة وتجريد المعاني . اما الثالثة فوقف على ارباب القلوب الصافية والنفوس الزكية لانه الهام السهي . وقد قطع بان لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، ان تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما في طلب المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتبس

الامور الالهية بالحس ، ولا الحسية بالالهام ...
 وبناء على هذا التفريق في وسائل المعرفة وموضوعاتها ،
 خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي اوصله
 اليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وخرج به من
 مسائل الكلام المحدودة الى قضية الشريعة والفلسفة ككل ،
 ونهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك انه ، اذ عرّف الفلسفة
 بانها «علم الاشياء بحقائقها» ، بدا له ان يجمع بينها وبين
 الشريعة على اساس الاتفاق في الغاية ، اذ هي فيها معاً :
 تعليم الانسان الحق وتوجيهه نحو الخير . وكما علل الجامع
 بينهما على اساس وحدة الغاية ، فسّر الفارق على اساس
 اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد
 الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة
 غامضاً . لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الانبياء
 انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً . ولذلك غلب على أبحاث الفلسفة
 التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . الا ان الذي
 جاء في الشريعة مجملاً ، حريّ بان يدرك على وجه التفصيل
 بالمقاييس العقلية ، والاساليب البرهانية . ولا بد في ذلك
 من ان يكون طالب الحق عالماً باغراض الشريعة ، واقفاً
 على اسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيم له استخراج المعاني
 البعيدة بالتأويل . ومن رأى غير هذا من دعاة العلم او
 رجال الدين ، فعالم قد جهل اغراض الشريعة ، او مؤمن
 قد حرم نعمة العلم . وهكذا فقد نشد الكندي التوفيق

بين الشريعة والفلسفة بأن أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة، وألحق
تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ومبادئ الفلسفة . فاستحدثت
بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة الإسلامية ،
بل ومحور البحث الفلسفي في العصور الوسطى جملةً .

(٣) شؤون الكون وماهية النفس

وجد الكون - في رأي الكندي - على سبيل الابداع
وبفعل الارادة الالهية ، فهو مخلوق من لا شيء محدث
من العدم . ولا غرو فالخالق - سبحانه - لا يحتاج في
خلقها الى ما يحتاج اليه الانسان في صنعته من مادة
ومرور زمان ، بل يقول للشيء « كن فيكون » . فالكون
حادث بارادة الله ، ونظامه مستمد من حكمته ،
واستمراره ، على النحو الذي هو عليه ، تابع لمشيئته
وارادته . وما النواميس الطبيعية الا السبيل الذي وجه
فيه الله شؤون العالم . فالطبائع الاربع ، الحادثة بتأثير
الفلك واحوال الجو ، والمؤثرة في نشأة الموجودات من
العناصر الاربعة ، انما هي مسيرة بحكمة ربانية لا
بنواميس طبيعية غاشمة . وهذا - ولا شك - اثر بارز
من اثار نزعة الكلامية المحافظة . ثم ينزع الكندي نزوع
الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك
على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقطع بان العالم
محدث واذن فلا بد له من محدث ، وانه منظّم مدبّر
فلا غنى له عن منظّم مدبّر . واما الصفات الالهية فقد

لها بها نحو المعتزلة ، فنفي صفات الذات ، وعطل صفات
 فعل ، ووحد بين الصفات والذات الالهية .
 ورأيه في النفس الانسانية - هو الآخر - وليد ايمانه
 وعلمه . فهي جوهر بسيط ، هبط الى الجسم الانساني
 من عالم الاله ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره . لكنها اذ
 جيء الى هذا العالم وتحل في الجسد تكون قوتها المدركة
 أولاً عقلاً بالقوة ، فاذا باشرت تلقي المؤثرات والاستجابة
 غدت عقلاً بالملكة . ومتى تمكنت من معالجة الأمور
 لاستدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل . ولما كانت
 نفس - في الاصل - غريبة عن عالم الكون والفساد ،
 فتضى تحريرها من سلطان المادة ليتسنى لها الارتفاع الى
 الأعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ،
 برها العقل الفعال ، وحدث فيها عقلاً مستقداً يدرك
 الحقائق المجردة ؛ واذا جاءها عن طريق التسامي الروحاني ،
 بدت جديرة بتلقي الحقائق الازلية بالحدس والالهام
 لاهي ؛ وكلا الطريقتين حري بايصالها الى الحق . اما
 لما فاما الى نعيم مقيم او الى شقاء ابدى ..

*

يتبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، اذ اقام آراءه
 فلسفية على اسس يونانية ، قد استبقى - مع ذلك -
 كثير من عناصر علم الكلام ، ان في بعض نزعاته
 آرائه ، او في شيء من مناهجه واساليب استدلاله .

فهو - والحالة هذه - مخضرم النزعتين ، وآراؤه تمثل
مرحلة الانتقال من مسائل الكلام الى قضايا الفلسفة
لذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر الاسلامي من
الكلام الى الفلسفة .

مبادئ الفلسفة الاسلامية - دور الفارابي

مهد الكندي للفلسفة الاسلامية بان قرر بعض اوضاع
الاساسية نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك
كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عبد الى قضاياها
فعالها كما تيسر له ، واثبتها بالدليل العقلي ، لكنه انتهت
الى احاقها بالاصول الشرعية . واذ ألصق الفلسفة بالكلام
على هذا النحو بدأ فيلسوفاً وانتهى متكلماً .

وتلاه في هذا الحقل ابو نصر الفارابي (٩٥٠) . وهو
فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في فاراب
وحمله طموحه العلمي الى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم
وهنا تسنى له الاتصال بمشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة على
ابي بشر متى بن يونس ، وقرس في المنطق على يد يوحنا
ابن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البارزين . وقد عالج
- الى ذلك - سائر العلوم ، فحصل الطب والكيمياء
والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان يحسن عدة لغات
يخيد منها - غير العربية - التركية والفارسية ، وي
بالسريانية واليونانية . وقد ساعدته هذه اللغات - و

شك - في جعل ثقافته ادق واوسع . ترك بغداد وتوجه الى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة فبلغ فيه قمة شهرته ؛ اذ كان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشارك في المناظرات والمناقشات ، على اختلاف مواضيعها . وقد صحب سيف الدولة الى دمشق ، الا انه آثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر . ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بسعة العلم وطول الباع وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، منها « احصاء العلوم » و « مبادئ الفلسفة القديمة » و « رسالة في العقل » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو » .

(١) نزعة الجمع والتوفيق

كان من اهم ما عني به الفارابي في الفلسفة تنسيق المبادئ الفلسفية والاصول الدينية من اجل افراغها في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : عالج في الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى امره الى افلاطون وارسطو ، وانهما - بالتالي - متفقان في الجوهر ، وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ، ووجد بينهما في الغاية والقصد ، على تباينهما في التفاصيل والفروع .

اعتقد الفارابي ان الفلسفة - باصولها وفروعها - قد

انتهت الى افلاطون وارسطو ، اذ رأى انها غريلا المذاهب القديمة فأصلحها عيوبها ، وتما نواقصها ، وأطرحا الفاسد منها ، فاستقامت لهما كاملة خالصة من العيوب . ولئن كان ارسطو - على ما نفهمه اليوم - قد تابع افلاطون بامور عديدة ، الا انه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ، فمن دواعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما . لكن العجب يزول متى اتضح ان الفارابي ، وسائر فلاسفة الاسلام ، عرفوا الكثير من الهيات ارسطو من خلال تاسوع افلوطين ، وربما نسبوا اليه قسم الالهيات من هذا الكتاب . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين امر معروف ، فقد اضطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة العقيمة ، ان يحلل كلام افلاطون وارسطو وافلوطين وجوهاً من المعاني يتقرر بها الاتفاق المنشود .

واذ انتهت المذاهب الفلسفية عند الفارابي الى هذا النظام المشبع بالنزعة الروحية ، هان عنده امر المرحلة الثانية في الجمع بين الفلسفة والشريعة . فاقام رأيه في اتفاقها على اساسين : الاول وحدة الاصل ، اذ مرد الشريعة الى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة المصدر : اذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويناله الفيلسوف عن طريق العقل الفعال ، وكلاهما يستمد من الله . فلا بد اذن من اتفاق الموضوعين

جوهراً ، وان تباينا صورة وشكلاً . اما الفارق بينهما فمرده الى امرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية اداء العلم . فالتبني يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في عالم الحس ؛ على حين يستخرجها الفيلسوف من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فتجسيه مجردة خالصة من ملابسات المادة . ولقد كان ذلك كذلك لان المقصود برسالة النبي جميع الناس ، فينبغي ان تكون في متناول الخاصة منهم والعامة ؛ لكن علم الفيلسوف مقصور على اعلامهم وافذاذهم . لذلك جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل ، ووردت الفلسفة على سبيل التاميح والتجريد . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل الصحيح والادراك البعيد ، تنتظم الشريعة الى جانب الفلسفة وتصران في وحدة تامة .

(٢) مبدأ الامكان والوجوب

عني الفارابي بمنطق ارسطو عناية خاصة ، واتخذ ، في جملة ابجائه ، مرشداً اميناً الى الحقيقة ، فجاء نظامه الفلسفي - لذلك - اقرب الى وحدة الروح من نظام زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجود المطلق جوهراً للحقيقة - على ما تقرر عند پارمنيدس وافلاطون من قبل - الا انه وجه هذا الاعتبار توجيهاً دينياً ، وبني عليه مبدأ « الامكان والوجوب » الذي استنبطه من نظام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . قال

في تعريف الممكن : انه الذي ليس له من نفسه ان يكون موجوداً ، وانما يوجد بعلّة خارجية . وذكر في تعريف الواجب : انه الذي تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي . ثم ابان ان الممكنات - اذ توجد - لا يمكن ان يتسلسل بعضها من بعض بلا نهاية ، ولا ان يكون آخرها واجباً باولها على سبيل الدور ، بل ينبغي ان تنتهي عند واجب بذاته هو علة العلل . وبناء على ذلك قسم الكائنات الى ثلاث فئات : واجب بذاته هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ؛ ويمكن بذاته قد وجب بعلّة خارجية ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ؛ ويمكن بذاته هو كل موجود بالقوة ، ولم يخرج بعد الى حيز الوجود الواقعي .

(٣) النظام الكوني ،

يقوم النظام الكوني عند الفارابي على اساسين : احدهما نظرية الانبثاق ، والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، وهو عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الاول . وهذا مثل الاول المطلق ، دائم التعقل ؛ إلا ان تعقله متشعب ، وكذلك ما ينبثق منه . ذلك لانه ممكن بذاته واجب بالاول ، فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنة ؛ فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثانٍ ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء . والعقل الثاني كذلك

فكر بالاول الواجب فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتولد منها العقول على التوالي حتى العاشر الفعال . وتوافقها على هذا السياق نفسه اجرام الكواكب السيارة السبعة وهي : زحل ، والمشتري والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر . اما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الاربعة من الهوى والصورة ، وتنشأ من هذه العناصر - تحت تأثير الافلاك - جميع المخلوقات في عالم الطبيعة . اما السر في تنوع هذه الموجودات فمن نسبة العناصر التي تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها عوامل الفلك . فنسبة العناصر في الموجود وتأثير الافلاك حال تكونه هو الذي يقرر نوع الموجود وطبيعته .

على ان هذا الكون المنبثق من الموجود الاول يحن للرجوع اليه كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله . لكن الانسان ، بما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع ان يسمو اليه ، ان هو تجرد من حب الدنيا ، ونبذ عالم المادة ، وجاهد في السعي وراء الحق . على ان سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك والحدس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان ان تتسامى الى الاول وتعرف منه الحق ، فيبعث ذلك فيها شعوراً

بالسعادة التامة .

(٤) منشأ النفس ومآلها

النفس ، في رأي الفارابي ، جوهر يفيض على الجسد من واهب الصور ، عند استعداد الجسد لقبوله . اما القوة المدركة فيه فتكون اولاً عقلاً هيولانياً ، فاذا تنهت من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالفعل ومتى اشرق عليها العقل الفعال ، صارت عقلاً مستفاداً قادراً على ادراك المجردات ، واستنباط المبادئ . والنفس حرة بان تدرك الحق اما عن طريق التجريد بالاستقراء الذاتي ، أو عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية اما بعد مفارقة الجسد ، فاذا كانت عالمة فاضلة خلدت في النعيم ، واذا كانت جاهلة شريرة خلدت في شقاء ابدى ذلك انها اذا كانت عالمة فاضلة اكسبها ذلك شعور مستمر بالسعادة ، واذا كانت جاهلة شريرة افضى بها ذلك الى شعور حاد بالتعاسة والشقاء . ويرى الفارابي - الى ذلك - ان حظ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد النفوس السعيدة ، وان نصيب النفس الشقية من الشقاء يتكاثر بتكاثر النفوس الشقية ؛ فيشبه ان يكون العالم الآخر الذي يقول به عالماً روحانياً . وهنا كما في مواطن عديدة اخرى ، نرى الفارابي يجمع ويوفق بين الشريعة والفلسفة : فقد جعل النفس جوهرأ حادثاً ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرَي العلم والعمل ، ووصف الحياة

الانخري وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء في عالم الخلود الى
جانب النعيم المقيم .

*

وهكذا ، بعد ان فلسف اعلام المعتزلة مسائل
الكلام ، وضعها الكندي في نطاق فلسفي اوسع ، ومزج بينها
وبين الاصول الفلسفية . ثم جاء الفارابي فصهر هذا المزيج
وسبكه في نظام فلسفي متسق .

مراجع حديثة للتوسع

عبد الهادي ابوريده - الكندي وفلسفته

- رسائل الكندي وفلسفته .

تصدير : اصل الكندي وحياته .
فلسفة الكندي .

- تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو -
الكندي ، الفارابي .

محمد لطفي جمعه . - تاريخ فلاسفة الاسلام
الكندي - الفارابي .

- من افلاطون الى ابن سينا .

جميل صليبا

- فلاسفة العرب : الفارابي

الاب الياس فرح

الفصل الثالث : فلسفة الائتقاء والوفاق .

الفصل الخامس : واجب الوجود .

الفصل السادس : نظام الكون .

الفصل السابع : النفس البشرية .

نصوص مختارة للتحليل

- النصوص الساتعة

كمال اليازجي

النبذة الثالثة في محاولة التوفيق - من كتاب « الجمع

بين رأيي الحكميين... » للفارابي

النبذة السادسة - القسم الثاني : نظام الموجودات .

من كتاب « في آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي

الفصل الثالث

عناصر الفلسفة الإسلامية

تدوين الفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا

يمثل لنا ابن سينا (١٠٣٧) بانتاجه القمة التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي . وهو فارسي الاصل ، نشأ في بخارى وحصل علومه الاولى فيها . وكان ابوه من علماء الاسماعيلية ، فوجهه منذ حداثة توجيهاً علمياً . وقد تيسر له ان يتصل بابي عبدالله الناطلي ، وكان من المشتغلين بالعلوم ، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق . ثم حصل علم الطب على عيسى بن يحيى ، واحرز فيه تفوقاً باهراً . اما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها ، ولم تنكشف له اسرارها - على ما قال - الا بعد ان ظفر بكتاب الفارابي في شرح ما بعد الطبيعة . والمدهش انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد . فكان ، الى جانب اشتغاله بالفلسفة ، ووضع التأليف المفصلة فيها ، يمارس التطبيب ويؤلف فيه ، ويشغل بالسياسة ويتولى

الوزارات . ولم يحرم نفسه . - مع ذلك كله - من
اللهو والطرب ، بل كان ينصرف اليه آخر الليل اذ يعيه
التأليف ، فيتجدد به نشاطه . وضع اوسع كتاب
عربي في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء » ، والف اجمع
كتاب عربي في الطب وهو كتاب « القانون » ، واستوزر
لشمس الدولة بن بويه مرتين ، واعتلّ من الانحراف في
الشرب واللهو ، ومات . وهو في حدود الخمسين من عمره .
وقد عرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

اما دوره في هذه الفلسفة الناشئة فعظيم للغاية . ذلك
لأنه هو الذي جمع استنتاجها ، ونسق فصولها ، ودوّن اصولها
وفروعها ؛ وعلى يده تبلورت مصطلحاتها ، واستقامت
تعاييرها ، واستقرت حدودها وتعريفها ؛ فعدت مؤلفاته
المرجع في الموضوع والمعتمد . اما مذهبه الفلسفي فيمتاز
بالاصالة والانسجام . فهو ابعد من زميله الكندي
والفارابي عن ارسطو ، واقرب الى افلوطين ؛ وهو بينها
من حيث انحراف الاول نحو الشريعة ، وانسياق الثاني
وراء ارسطو . ولعل خير ما تتجلى فيه اصالته بحثه
الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها .
لذلك كله غدا الشيخ الرئيس عليّ بن سينا المرجع الاول
في الفلسفة الاسلامية .

(١) الواجب الوجود

تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات الى

واجب ويمكن ، لكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل
 الواجب بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكن الى فئتين :
 الاولى : ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حالة
 الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميز بين الخالق
 والمخلوق ، على ما يتفق مع روح الشريعة . وقد استخدم
 نظرية الممكن والواجب للاستدلال على وجود الاول ،
 كما فعل الفارابي قبله ، فبين ان الممكنات تنتهي حتماً
 الى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلاً آخر هو ان العالم
 حادث ، ولكل حادث محدث ، والمحدث هو بدوره حادث ،
 ولا بد له من محدث . وهذه السلسلة يمتنع ان تستمر الى غير
 نهاية ، ويستحيل ان تجري على سبيل الدور ، واذن فلا
 بد - مهما طالت - من ان تنتهي الى محدث غير حادث
 هو واجب الوجود .

ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ،
 يستوحي الكثير منها من تعليم الافلاطونية الجديدة ، وينحو
 في شرحها نحو المعتزلة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة :
 كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافة
 الوجود الى الممكن ؛ ويعتبر البعض الاخر بمعنى السلب :
 نظير الوجدانية التي هي سلب الكثرة ، والعلم الذي هو
 سلب الجهل . وجملة صفاته انه الموجود الحق ، والخبير
 المحض ، والفعل الخالص ، والكمال التام ؛ وهو الواحد
 الاحد ، والقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ؛

والعالم الشامل العلم . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حصر علم الله في الكليات ، لزمه بان علمه للجزئيات يستتبع الحكم بان ذاته تعالى تتغير بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شامل للجزئيات ايضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي - اي بعلمها واسبابها - فلا يستتبع هذا النحو من العلم حكماً بالتغير على ذاته .

(٢) القديم والمحدث

من اي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لانهم ان قالوا انه اوجده من مادة قديمة قالوا بتدوين فوقعوا في الاشراك ، وان قرروا انه محدث قالوا بوجود شيء من لا شيء وهو خلف فلسفي . اما الكندي فقد اختار الرأي الثاني - كما سبق - وجعل الخلق إبداعاً او إحداثاً من العدم ؛ في حين آثر الفارابي القول الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق الى الوجود الفعلي . على ان ابن سينا نهج في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فاطلق تعبير الكندي على مدلول الفارابي ، وسمى الانتقال من الامكان الى الوجود إبداعاً ، وقرر انه حادث بعامل ثالث مستقل هو الواجب الاول - واهب الصور . وذلك بعد ان ميز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة . قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو الواجب بذاته وعده ؛ والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ؛ الا انه لم يوجد من ذاته بل بعلة خارجية - بالواجب بذاته . واذن فالمادة ازلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شرك في الاعتقاد بازلية العالم ، لانها دون ازلية الله بل هي معلولة لها . وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على من سبقه .

(٣) النظام الكوني

كذلك تبنى ابن سينا نظام الفارابي في الانبثاق ونشأة الكون لكنه هذبه وشعبه ، فقرعه بعد العقل الاول الى ثلاث شعب بدلاً من شعبتين ، اذ قرر ان التفكير بالاول المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجوب بالعقل السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان المطلق جرمًا . وعلى ذلك فقد انبثق من العقل الاول : العقل الثاني ونفس السماء وكرة السماء ، ومن العقل الثاني : العقل الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل الثالث : العقل الرابع ... الى العاشر ونفوس الكواكب السيارة وأجرامها ... من زحل الى القمر . اما ما دون فلك القمر فعالم الطبيعة ؛ وهو يتكون تحت تأثير العوامل الفلكية من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهوى والصورة . ولا ينكر ابن سينا وجود الشر في عالم الطبيعة

بل يعتبره نتيجة حتمية للوجود المادي ، انما هو مقتضى
 بالعرض لا بالذات . ذلك لان تحقيق الخير العام في هذا
 النوع من الوجود يستتبع حتماً وقوع الشر الخاص .
 يتضح من ذلك كله ان علة الوجود في رأي ابن سينا
 هي الوجوب ، والعامل المهيء له انما هو الامكان . فلولا
 الامكان لاستحال الوجود ، ولولا عامل الوجوب لاستمر
 كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مرده هذا
 الرأي الى كلام ارسطو في القوة والفعل ؛ لكن العامل في
 الانتقال من القوة الى الفعل عند ارسطو هو قابلية الوجود
 الكامنة في طبيعة الشيء ، والحركة المسعفة له من الخارج ،
 في حين ان عامل الانتقال من الامكان الى الوجوب عند
 ابن سينا هو اعتبار ثالث - هو واهب الصور . وهو
 تعديل اساسي اقتضاه الايمان الديني .

(٤) النفس الانسانية

اولى ابن سينا موضوع النفس اهتماماً خاصاً .
 فبحث منشأها ومآلها متأثراً بإيمانه ، ونسق قواها مستنداً
 في الغالب الى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها وتحديد
 ماهيتها بادلة أصيلة مبتكرة .

فالنفس اربع مراتب : « نباتية » ، وهي التي تتم بها
 وظائف التغذية والنمو والتوليد ؛ و « حيوانية » ، وهي
 التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة
 وإدراك جزئيات الطبيعة ؛ و « ناطقة » ، وهي التي

تدرك ، الى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة من المادة ،
عن طريق الاستنتاج او النظر الاستنباطي ؛ و «القدسية» ،
وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهام
داخلي .

وفي تعريفه للنفس الانسانية . يستخدم تعبير ارسطو
للدلالة على القوى الالعاقلة فيها . ويستمد وصف القوة
العاقلة ، الميزة لها ، من افلوطين ومن الشريعة ، فيقرر
انها مبدأ مفارق ، فائض على الجسد من واهب الصور ،
عندما يتهيأ لقبولها بعوامل الفلك . اما مآلها ، فان كانت
عالمة بالحق فاعلة للخير ، فالى نعيم دائم ؛ وان كانت
شريرة فاسدة ، فالى شقاء أبدي ؛ اما اذا كانت جاهلة
ساذجة ، فتبقى ابداً في حال من الغفلة التامة ، لا
يهزها فرح ولا يمتأبها ترح . وليس لابن سينا رأي صريح
في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول به ، اذ
هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتمس في النصوص الشرعية ،
لا في الابحاث الفلسفية ، وانه الفلاسفة يعنون بأمر النفوس
لا بشؤون الاجساد .

ولقد اظهر ابن سينا مهارة فائقة وعلماً واسعاً في بحث
قوى النفس ، وتنسيق ملكاتها ، وتعيين مواطن تلك
الملكات من الدماغ . اما المعرفة الكلية التي تحصل لها
على نوعين : نظرية تتم باستنباط الحقائق الكلية من
الجزئيات المادية ، بواسطة العقل المستفاد ، ومعونة العقل

الفعال ، ومردّها الى النفس الناطقة . وحدسية او اشراقية
 وتمّ بالهام داخلي ووجدان واعٍ ، على اثر تحرر النفس
 من شوائب المادة ، ومردّها الى النفس القدسية . وتبلغ
 طرافته منتهى الاصاله في محاولة اثبات هوية النفس ، اذ
 يورد على ذلك دليلين : الاول حدسي ، وهو ان الانسان
 يستطيع ان يغفل عن كل ما هو حوله او ما يتصل به ، لكنه
 لا يغفل عن ذاته ، فذاته ثابتة عنده في جميع حالاته ،
 في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو
 ان اتساق الافعال الصادرة عن الانسان - على تراخي
 الزمن واختلاف المناسبات - دليل على قيام مبدأ جامع
 لها فيه . اما اخص ماهيتها ففي انها جوهر بسيط ، بدليل
 انها مكان للمعقولات ، ومكان المعقولات لا يكون مادة ،
 وانها واحدة بدليل التذكر الجامع لافعالها على نحو منسجم
 عبر الزمان .

*

هذه العناصر التي تألفت منها مبادئ الفلسفة الاسلامية ،
 سنج لعلم من اعلام الفكر في الغرب الاسلامي ان يجمعها
 ويعيد سبكها في قالب قصصي ، تجلّي فيه اسلوبه المبتكر
 وخياله الخلاق . اما الفيلسوف المؤلف فهو ابو بكر محمد
 ابن عبد الملك بن طفيل القيسي ، واما الكتاب الفريد
 فقصّة حي بن يقظان ، فاليها نحول نظرونا الآن .

حكاية الفلسفة الإسلامية - دور ابن طفيل

أخذ نجم الفلسفة يأفل - في الشرق - بعد وفاة ابن سينا ، واشتداد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ؛ وبدأ - في الوقت نفسه - فجرها ينبلج في الاندلس والمغرب بظهور ابن باجا وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق العلمية قبلة الأدباء في الغرب ، وكان طلاب العلم يتنافسون في اقتناء مؤلفات المشاركة ، ويلتقون حول من يفد منهم الى الغرب للتكسب منه ، ويرحلون الى الشرق ، اذا سئحت لهم الفرص وسمحت الامكانيات ، ليأخذوا العلوم عن اربابها .

ولقد حاولت السلطات في الغرب الاسلامي خنق الحركة الفلسفية وهي في المهد ، لما عاينت من تأثيرها في ظهور البدع في الشرق ؛ فظفرت من ذلك بحصرها والحد من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . كان اول من نبغ في الغرب من الفلاسفة ابن باجا (١١٣٨) ، لكن المنية عاجلته قبل ان ينضج علمه وتثمر جهوده ، فحمل لواء الفلسفة بعده ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

وابن طفيل عربي الاصل من قيس . ولد في الاندلس ، في بلدة قرب غرناطة ، في اوائل القرن الثاني عشر ، وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، وأظهر ميلاً الى العلم والأدب في آن واحد ، فتميز من العلوم بالطب

والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالانشاء ونظم الشعر . لذلك اتخذ حاكم ولاية غرناطة كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، ويقبل مع ذلك على تحصيل العلم بالمطالعة والبحث . واذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف ابني يعقوب في مراكش ، استدعاه اليه ، وألحقه ببلاطه ، واستوزره وجعله طبيبه الخاص . وفي هذه الفترة تفرغ للتحصيل الجدي والتأليف ، مستعيناً بمكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجا والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي . فقد عرف من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحداهم في كثير من اقوالهم . وكان - الى ذلك كله - يناقش ويمجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غلبة الجمهور ، وثورة الفقهاء المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد أخذت في الانتشار ، فاستدعاه وقدمه الى الخليفة ، واشركه في نشاطه الفكري ، وأسعفه في انتاجه العلمي ، لاسيما في تأليف كتاب « الكليات في الطب » .

(١) تحصيل الفلسفة بالاستقراء والذوق

ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة الاسلامية الكبرى ، التي هي وجه الاتفاق بين الشريعة والفلسفة . وبدلاً من ان يعالج الموضوع بأسلوب البحث العلمي ، كما فعل الفارابي وابن سينا ، فتعرضا للنقد

اللاذع والانتهاج الجارح ، عمد الى اسلوب رمزي لبق ،
فافرغ حاصله الفلسفي في قصة خيالية متمعة ، نسجها حول
هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ؛ هذه الحكاية
هي قصة حي بن يقظان . وغير خاف ان المجال الحالي
يضيق عن ايراد الحكاية ولو ملخصة ، لذلك سنجتزئ
منها بنقاط التحول الرئيسية ، ونحيل القارئ على نصها
الكامل .

بطل هذه القصة الاول هو حي بن يقظان ؛ يورد المؤلف
على ولادته روايتين : الاولى انه نشأ نشأة طبيعية من
طينة تجمرت بفعل حرارة الشمس ، فاتصلت النفخات فيها
أقية ، وجرى فيها السائل دمياً ، وتصلبت العروق
هيكلاً ، وبرزت النتوءات اطرافاً ، وجف . السطح جلدًا ؛
واذ استوى تكوين الجسد ، علقت به الروح من امر الله ،
فاذا هو طفل انسان يحتاج ويصيح . وقد كان ذلك في
جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تتولد فيها
الاحياء من غير اب ولا ام ، لامثالها التام لنور الشمس .
والرواية الثانية : انه ولد ولادة عادية من زواج سري
قانوني ، فوضع - حذر الفضيحة - في صندوق أحكم
صنعه ، ودفع في البحر ، فحمله المد الى الجزيرة
الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . واذا احس
بالجوع اخذ يصيح . وتلتقي الروايتان عندما تعثر على
الصبي ظبية قد فقدت طلاها ، فترضعه وتعهده ، حتى

يقوى ويشدد . ويتمكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف الى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

وتشيخ الظبية وتموت ، فتحصل بموتها نقطة التحول الاولى في حياته ، اذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرحه ويفحص الاعضاء الداخلية في الصدر الى ان يصل الى القلب . واذا يجد تجاويفه فارغة يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان . ويعرف من تشريح طائر حي ان تلك القوة الهاربة اشبه شيء ببخار حار . ويتفق ، بعد حين ، ان تشب نار في الغابة بسبب القيقظ ، فيلوح له ان تلك القوة المحركة ، او الروح ، انما هي من ذلك القبيل .

وتجيء نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه لثاموس العلة ، اذ يتوصل من تفحصه للطبيعة الى ان احداثها يربطها ضرب من الاتصال . واول ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة وانعقاده سحبا ، وسقوطه مطراً بالبرودة . وبمزاولة الفحص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري انما هو جارٍ بعلة ، وان هذه العلة خاضعة لنواميس اعم ، وان هذه النواميس تابعة لنظام شامل .

وتحصل نقطة التحول الثالثة اذ يتقرر عنده ان هذا النظام الكوني المحكم انما هو حادث بفعل خالق مبدع ، ويمتنع ان يكون قد وجد من ذات نفسه . واذا يتساءل كيف ادرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده ان نفسه التي

عرفت المبدع ينبغي ان تكون من جنسه ، والا فلم ادركته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع الى الانخراط من هذا العالم ومشاهدة الحق . وهكذا يتدرج من المعرفة الحسية الى العقلية فالذوقية ، حيث تنكشف له الحقائق ، وتلا نفسه السعادة . ويصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد لطباع النفس ، وربط محكم بين حقائق العلم ، وكأنه يدون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

(٢) العقل والنقل بين اسال وسلامان

يترك ابن طفيل «حياء» في انخراطه الروحي ، لينتقل بالقارىء الى جزيرة مجاورة ، يعتنق سكانها ديناً جاءهم به احد الانبياء ، وترك لهم فيه كتاباً منزلاً ، جروا على قبوله بالنص الحرفي . وكان معلمهم رجلاً اسمه سلامان ، عندما ظهر من بينهم رجل اسمه اسال ، خالفه في فهم بعض النصوص ، فعمد الى تأويلها ، اذ بدا له ان الغرض منها هو غير المقصود بالحرف . فثار عليه سلامان وعده خارجاً مارقاً ، وحرّض عليه الناس فتنكروا له . فنيا به المقام بينهم ، وآثر الرحيل عنهم الى الجزيرة المجاورة ، التي كانت - في علمه - خالية من البشر ، كيما يتسنى له ان يعبد ربه بحسب ايمانه ، دون ان يضايقه في ذلك مضايق . فبيع ما عنده ، ويفرق امواله على الفقراء ، ويستكري قارباً يوصله الى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث ان يلتقي هناك بجي ، فينفر منه اولاً ، لكنه يعود فيأنس اليه ،

لما يبدو له من كريم طباعه . وبعد ان يعلمه النطق ، بان يشير الى الشيء ويلفظ اسمه ، يتبادلات الراي في شؤون الكون ، فيجدان انها متفقان تمام الاتفاق على تبين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان حياً اذ يسمع حكاية آسال مع سلامان ، يأخذه العجب الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والتشبيه ، ومن عجز الناس عن ادراك المقصود بالذات من ذلك الكلام ، والاكتفاء بالمدلول الحرفي . وعلى الاثر ، يلح على آسال بان يصحبه الى جزيرة سلامان ، ليهدي القوم الى المعرفة الحق . فيحاول آسال عبثاً ان يثنيه عن عزمه ، فينتقلان الى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقاً ، فيرحب الجمهور بحبي - اول الامر - ظناً منهم انه بعض الاولياء الزهاد ، ويقبلون عليه . لكنهم ما ان يسمعوا كلامه حتى يتنكروا له باشد ما تنكروا لآسال ، ويرمونه بالكفر ، ويتهمونه بانه جاء يفسد عليهم دينهم . فيعرف حي للحال ان الناس ليسوا على فطرة واحدة ، ويدرك الحكمة من ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز ، فيعترف لهم بخطئه ، ويعتذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، اذ يتقرر عنده ان ايمانهم متفق وعلمه في الجوهر ، لانه يأمر بتعظيم الله ولزوم الخير ومجانبة الشر . ويفارقهم على ذلك ، ويعود وآسال الى الجزيرة الاولى .

(٣) رموز الحكاية

وغير خافٍ - بعدما تقدم - ان حياً ، في هذه الحكاية الخيالية ، يرمز الى العقل الانساني المطلق . وان هدف المؤلف ان يثبت ان العقل ، في مراحل التقدم الانساني ، قادر على ادراك الحق كاملاً ، بالحس والعقل آنأً ، والذوق والاشراق آنأً آخر ، مستقلاً عن الشريعة . وان سلامان يرمز الى الجمهور الساذج الآخذ بجرفية الشريعة ، والعبرة في ذلك ان النص الحرفي في هدايتهم انجح ، لانهم مهيأون لقبول الامر والنهي ليس الا . وان آسال يرمز الى طبقة المفكرين الذين لم يقنعهم المدلول الحرفي في بعض النصوص ، فعمدوا الى استخراج المفاهيم البعيدة بالتأويل . والذي يرمي اليه من ذلك : ان احكام الشريعة متفقة مع حقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة جوهرية . وعليه فالابطال الثلاثة متفقون في الحق ، والتعاليم الثلاثة منسجمة في الجوهر .

اما الاسباب التي اختار المؤلف من اجلها هذا الاسلوب القصصي ، لموضوعه العلمي النظري ، فلم يوردها صراحة ، لكن القارئ اللبيب يستطيع ان يتبينها من خلال السطور . ولعل من ابرزها انه شاء ان يعالج موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة باسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء ، وانه اراد ان يدلل على اهمية المعرفة الذوقية ، واذ كانت لا تحصل الا

بالسلوك والاختبار الشخصي ، بدا له ان هذا الاسلوب قد يحمل القارئ على مرافقة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ، حتى انه ليدخل في الحال التي دخل فيها البطل ، وينكشف له من الحق ما انكشف للبطل .

ولعل من اغراضه الاخرى ان يهون امر الفلسفة على الجمهور بعد ان شنع بها المتكلمون ، ويحمل هواة الفلسفة على الرجوع الى الايمان بعد ان اضلهم العلم الناقص . فقد اورد القضايا العلمية والفلسفية متسلسلة متتابعة ، مؤيدة بالدليل الحسي والبرهان المنقوع ، مبتدئاً من البديهيات مرتقياً تبعاً الى الحقائق المجردة والمبادئ العامة ، فكأنه يقصد من ذلك الى تعميم الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي اليه العلم من اثبات الخالق المبدع ، وتعظيم حكمته في ابداع العالم ، واحكام صنعه ، وتقنيده بالقواعد والنواميس ، واخضاعه لنظام عجيب شامل . فكأنه يرمي من ذلك الى ارجاع الضالين من هواة العلم الى حظيرة الايمان .

ومهما يكن من امر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولة الجديدة فتح فلسفي فريد ، وخلق ادبي رائع . لأنها جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ، وروعة الخيال .

*

نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ان الفلسفة الاسلامية ، على تعدد عناصرها ، منبثقة من فكرة اساسية

واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . اما تحوّل
الفكرة الى معضلة فلسفية فناجم عن محاولة الجمع بين
مبادئ الفلسفة التي تعتمد القياس ، واحكام الشريعة التي
تقوم على التقرير ، وعن مساعي التوفيق بين الفلاسفة
الذين يلتمسون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي
يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ،
من جهته ، ان يفلسف احكام الشرع بالاجتهاد واستنباط
الدليل ، وحاول ابن طفيل ان يبسط مبادئ الفلسفة
بالحكاية واثارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي الى
وسط سعيد .

مراجع حديثة للتوسع



جميل صليبا — ابن سينا

توطئة عامة — مولده ، نشأته — حياته .
فلسفة ابن سينا .

ابن طفيل — قصة حي بن يقظان — نشر جميل صليبا

حياة ابن طفيل — فلسفة ابن طفيل .
تحليل قصة حي بن يقظان .

دي بور

— تاريخ الفلسفة في الاسلام
الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو — ابن سينا .
الفلسفة في المغرب — ابن طفيل .

محمد لطفي جمعة — تاريخ الفلسفة في الاسلام

ابن سينا — ابن طفيل .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة الخامسة في الاتفاق الجوهرى .

من قصة حي بن يقظان لابن طفيل

النبذة السادسة في مبادئ الفلسفة الالهية .

من كتاب النجاة لابن سينا

القسم الاول : الواجب الوجود .

القسم الثالث : النفس الانسانية .

الفصل الرابع

المشادة بين المتكلمين والفلاسفة

وجهة علم الكلام

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة امتداداً لحركة المعتزلة ، واستئنافاً لنشاطها العقلي ، على نحو احكم ونطاق اشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٠) والباقلاني (١٠١٢) والغزالي (١١١١) ، بالقياس الى مذهب اهل السنة . ولقد سبق لنا واوجزنا كيف خدم الاشعري مذهب اهل السنة ، بان ايده بالاستدلال البرهاني الذي اخذ اصوله عن بعض مشايخ المعتزلة ، فقم له بذلك ان يرفع الكلام الجدلي ، الى صعيد الاعتزال البوهاني ، ويقارع مشايخ المعتزلة حجة بحجة ، ودليلاً بدليل . ثم استأنف هذه الحركة بعده تلميذه الباقلاني ، وكان قوي الحجة شديد العارضة . واستقل بها - من بعده - ابو حامد الغزالي ، وبفضله اتزنت وتبلورت . ذلك انه اتجه بها اتجاهاً جديداً ، فحوّلها عن الجدل والمقارعة ، الى البحث

العلمي الرصين .

(١) عميد المتكلمين - الغزالي

ولد ابو حامد الغزالي في مدينة طوس من اعمال خراسان ، وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الاولى . وكان معلمه وموجهه صديقاً لابيهِ من علماء التصوف . واذ طلب المزيد من العلم تحول الى نيسابور ، وحصل الفقه وغيره من علوم الدين على امام الحرمين ابي المعالي الجويني . ثم عكف على سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بمؤلفات اعلامها ، فنخص بالذكر منهم ابا نصر الفارابي ، واما علي ابن سينا . واذ لمع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام الملك الى بغداد ، للتدريس في المدرسة النظامية ، والاشراف على التعليم فيها . فلبى الدعوة ، وقام بالمهمة التي وُكلت اليه خير قيام . وكان جل جهده موجهاً الى ابطال مزايم الفلاسفة ، فكان يورد لهم القول ثم يبين وجوه بطلانه . وقد انتهى به جهده هذا الى وضع كتابين : احدهما « مقاصد الفلاسفة » اجمل فيه تعليم الفلاسفة ، والاخر « تهافت الفلاسفة » ، لخص فيه آراءهم الكونية ، في عشرين مسألة ، كفرهم في ثلاث منها ، وبدعهم فيما بقي .

على انه لم يلبث ان اخذه الشعور بان هذا النحو من التعليم - على جدواه في قرع الحُصوم ، وتدعيم مذهب اهل السنة - لا يجدي كثيراً في ترسيخ الايمان ، وتعزيز الروح الديني ، والتوجيه الى العمل الصالح . فأثر اعتزال

التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد .
 واول ما خطر له ان يطلب الحق بنفسه ، عن غير
 طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نوره تعاليم الفرق
 الكبرى على اختلافها . واذ بدأ يرفض التقليد - مبدئياً -
 كسبيل امين الى الحق ، عمد الى وسائل المعرفة الاخرى
 فوجد ، بعد جهاد نفسي حاد ، ان الحواس غير مأمونة
 وان العقل غير وافي بأنواع المعارف ، وان الحق الناجز
 انما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني . وعلى
 ذلك تقرر عنده ان وسائل المعرفة : حس ، فتميز ، فادراك ،
 فحدس ، فكشف ، فنبوءة . وهكذا فارق الغزالي الدين عن
 طريق التقليد . وعاد فالتقاء عن طريق الكشف والايان بالنبوءة .
 واشتدت به هذه الازمة النفسية ، واشتد معها تحرجه
 من موالاة التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت
 عنده نزعة زهدية قوية ، لم يلبث على اثرها ان تخلى عن
 ممتلكاته وامواله ، ورحل الى مكة حاجاً . واخذ من ثم
 ينتقل بين الحواضر الكبرى في زي الزهاد ، يعيش في
 مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ
 والارشاد ومجاهدة النفس . وبعد عشر سنوات قضائها بين
 مكة والاسكندرية والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعو
 ثانية الى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد الى
 بغداد ، واقام فيها معلماً واعظاً . ثم تحول الى نيسابور ،
 واقام زمناً على التدريس في مدرستها النظامية . واذ

تأشدد به الحنين الى مسقط رأسه - طوس - عاد اليها ، واستقر فيها واعظاً معلماً ، حتى وافاه الاجل . وقد رافقه نشاط التأليف حتى اواخر حياته ، فوضع في مرحلة تروّده كتباً عديدة اهمها اثنان : « إحياء علوم الدين » بسط فيه مبادئ الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ، و « المنقذ من الضلال » استعرض فيه مراحل حياته الفكرية ، وكيف انتهى من مناقشة الفرق الى « الحق الذي لا جمجمة فيه » .

(٢) السبيل المؤدي الى الحق

كان الحافظ الاول في نشاط الغزالي الفكري حب الحق ، والعمل على تحصيله وتأييده ، وهو - كما قال - « مزية وضعها الله في جبلته » ، فلم يكن له ان يتحول عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادئ اساسية تجلت فيها اصالته ونزاهته : اولها ان يأخذ الحق من اي مصدر كان - حتى من افواه الخصوم - وينتصر له ؛ وثانيها ان يفصل بين حقائق العلم ومبادئ الشريعة ، لان « العلم يستند الى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ، فسبيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان الديني ؛ وثالثها ان يركز قيمة العلم في العمل الجوازم ، لان « معيار العلم يميّز بين الصحيح والفاسد » وميزات « العمل يفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة انما تكون بها معاً .

ولما كانت الفرق قد تعددت في عهده ، ودعاة الحق قد كثروا واختلفوا ، لم يجد الغزالي بدأً من مناقشتهم جماعة جماعة . اذ تقرر عنده ان الحق الذي ينشده لا يخلو ان يكون ، كله او بعضه ، عند جماعة او اكثر من المتكلمين والفلاسفة والتعليمية والمتصوفة . وقد بدأ يزملائه المتكلمين ، فايدهم في مبدأ الحد من كفاءة العقل ، واشتروط في صاحبه ان يكون « متأدباً بالشرع » ، حتى قبل اجتهاده . على انه اخذ عليهم مأخذ منها : انهم انكروا على خصومهم الفلاسفة ما اوردوه في كتب علومهم جملة ، مع ان بعضه ثابت بالدليل القاطع ، وهو لا يعارض احكام الشريعة بوجه ؛ واعتبر ابطالهم لهذه العلوم تنصاراً للجهل ، وإساءة لا تغفر نحو الاسلام . واخذ عليهم ايضاً انهم حصروا جل نشاطهم في المجادلة والمقارعة ، وغفلوا عن التعليم الإيجابي ، والتوجيه العملي الحثيث . ثم تعرض للفلاسفة ، وخص بنقده الالهيين منهم ، لان مذاهب الدهريين والطبيعيين قد ابطالها الالهيون من قبل ، فكفي مؤونة الرد عليهم . لكن لما كان الالهيون قد استبقوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بد من مناقشتهم الحساب . وتمهيداً لذلك قسم علومهم الى ثلاث فئات ، صوبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهيات جملة ؛ اما الطبيعيات فقد اقر بصحة حقائقها المفردة ، لكنه بطل نواحيها العامة ، واقام مكانها ارادة الله المطلقة .

على انه لم يعتبر اخطاءهم ذات خطورة واحدة ، بل كفرهم
في امور منها ، وبدعهم في امور . اما ما كفرهم بـ
ثلاث مسائل هي : قولهم بازلية العالم ، وانكارهم حش
الاجساد ، وحصرهم علم الله في الكليات دون الجزئيات
ومع انه لم يبطل علمهم جملة ، فإنه حذر المتعلم الغرض
من هذه العلوم لئلا يظن ، اذ يعاين احكام ادلتهم في
العلوم الوضعية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتة ثبوت
تلك . فيضلّ سواء السبيل . وقال بحق التعليم انهم
اصابوا في نسبة العصاة الى الامام في التعليم ، اخطأوا في
تعيين الامام المعصوم ، وعنده انه النبي محمد لا غير
وآثر في النهاية مذهب الصوفية المعتدلة لان انصاره « ارباب
اعمال لا ارباب اقوال » . وكان اثاره لهم بعد ان سلك
طريقهم ، وخبر احوالهم ، واخذ نفسه بمثل ما اخذوا به
نفوسهم من زهد ومجاهدة .

وعليه فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام .
بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال الى حقل الفلسفة
فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية الى المسائل
الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على اساس
« العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط
الكلامي من الجدل الى التعليم العملي ، ومن الاستدلال
الاقناعي الى التقيف الروحي ، فعدا مذهبه بذلك المذهب
الكلامي المعتمد . وصار هو به « حجة الاسلام » . وقد

خدم - الى ذلك كله - الاسلوب العلمي في البحث والنقد ، فشك في العلم التقليدي اولا ، ثم عمد الى تحري الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد النزيه ؛ وجعل نقده بناءً ، فاورد آراء خصومه اولاً ، وهدمها ثانياً ، ثم شاد على انقاضها - ختاماً - صرح الحق .

وجهة نظر الفلاسفة

ابن رشد (١١٩٨) اعظم فلاسفة الاسلام في الغرب الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مؤرخي الفكر اعظم فلاسفة الاسلام على الاطلاق . فلا بدع ان يكون الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

(١) عميد الفلاسفة - ابن رشد

ابو الوليد بن رشد سليل اسرة نبيلة ، اشتهر غير واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد ان حصل علومه الاولى توجه بعناية ابيه الى القضاء وعلوم الشريعة ، مؤثراً المذهب المالكي ، سالكاً الطريقة الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على العلوم الاختبارية والعقلية ، فحصلها اولاً على اعلام العصر لاسيما ابي جعفر هارون ، ثم استزاد منها بالمطالعة والمعاينة ، حتى نبغ منها في الطب والفلسفة . واذ بلغت شهرته بلاط الموحدون في مراکش ، اشار ابن طفيل على مولاه الخليفة ابي يعقوب يوسف - وكان شديد الرغبة

في الوقوف على اغراض ارسطو فيما وراء الطبيعة - بان يستدعيه ويستعين بعلمه ففعل وسر به . وتولى - من بعد - القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، واعيد الى اشبيلية قاضي قضاة . وعندما تقدمت بابن طفيل السن ، وفوت همة ، لم يجد الخليفة خلفاً له خيراً من زميله وصديقه ابن رشد ، فاستدعاه ثانية اليه ، واقامه في البلاط طبيباً ومشيراً . وقد انتج ابن رشد في هذه الاثناء كتابه الشهير « الكليات في الطب » بمساعدة ابن طفيل . وتوفي ابو يعقوب يوسف وتولى الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور ، فحظي عنده ابن رشد اولاً ، لما كان من رغبته في العلوم العقلية ، واصطحبه اذ نقل عاصمته الى اشبيلية . لكن طارئاً طراً على نفسية ابي يوسف تحول به الى الزهد ، وآثر مناهج المتصوفين . فضاقت على اثر ذلك بتخريج الفلاسفة وجدل المتكلمين ، ونسحل على حساد ابن رشد وخصومه سبيل الايقاع به ، فاثاروا عليه المنصور بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ، بحجة افساده في الشريعة . فحوكم واحرقت مكتبته وقضي عليه بالنفي . على ابن المنصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء العام ، لكنه لم يعمر طويلاً بعد تلك النكبة .

(٢) الدفاع عن الفلاسفة

امتاز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغدا بفضل تبحره في الفلسفة وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ،

أخرى مفكري العصر بالحوض في موضوع النزاع بين الشريعة والفلسفة . وهو ، على مكانته الرفيعة في الفلسفة ، لم يترك لنا - فيما نعلم - كتاباً جامعاً في هذا الموضوع ، كما فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن أنه قد استنفد جهده في عكوفه على شرح فلسفة أرسطو في كتابه الموسوم بـ « تفسير ما بعد الطبيعة » ، وفي اشتغاله طويلاً في وضع كتاب « تهافت التهافت » الذي رد فيه على الغزالي ؛ وكان - فيما يُرى - أخرى فلاسفة الإسلام في وضع كتاب جامع من هذا النوع . على أن شهرة ابن رشد قامت على نوع انتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لاهيات أرسطو من ادق الشروح وأوفاهها ، وقد بقي مرجعاً لدارسي فلسفة أرسطو في أوروبا بضعة قرون . وكذلك ردوده على الغزالي ، فقد أوضحت الكثير من دقائق الفلسفة الإسلامية ، وعملت الكثير من خفاياها تعليقات مبتكرة مقبولة . على أن الذي يعيننا الآن من انتاجه الفلسفي صلته بالمتكلمين عموماً ، وبالغزالي على الأخص . فقد وضع في الرد على مبدأ المتكلمين رسالة صغيرة ، بحث فيها صلة الشريعة بالفلسفة ، على أساس جديد ، هي كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . والى في الرد على الغزالي كتاباً ضخماً ، هو كتاب « تهافت التهافت » تناول فيه المسائل التي حمل فيها الغزالي على الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » مسألةً مسألةً ، فانتقد فلاسفة

الاسلام حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه هو ،
واتخذ هذا المفهوم اسماً لمناقشة الغزالي ، فايد اقوال الفلاسفة
وبرر ساحتهم .

(٣) صلة الشريعة بالفلسفة

اتفاق الشريعة والفلسفة قائم - في رأي ابن رشد - على
دليلين : الاول عقلي والثاني نقلي . اما الدليل العقلي فهو
ان غرضها الاقصى واحد ، وهو معرفة الخالق ؛ اذ
الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الخالق ، والفلسفة كذلك
تدعوهم الى درس الموجودات ، من حيث دلالتها على
خالقها ، ولا شبهة في انه « كلما كانت المعرفة بصنعها
اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » . واما الدليل النقلي فهو
ان الشريعة نفسها قد دعت الى اعتبار المخلوقات ، وجاء
ذلك آناً على سبيل النذب : كما في الاية « او لم تنظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » ،
وآناً آخر على سبيل الوجوب : كقوله تعالى « فاعتبروا
يا اولي الابصار » . والاعتبار انما هو النظر الى الموجودات
بالقياس العقلي ، وهن الفلسفة الا هذا الاعتبار جارياً على
القياس العقلي ؟

ثم يبين ان الاعتبار القياسي او علم المنطق - انما هو
علم آلي ، يستخدم للوصول الى الحق ، ايأ كان نوعه ؛
فلا وجه لتحريمه . ولذلك فهو يقطع بان الاستعانة به ،
وبما توصل اليه السابقون من علم ، لمعرفة الحق ، امر لا

تكره الشريعة . وعليه فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ؛ وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم » . لذلك ينكر ابن رشد على المتكلمين ردعهم الجارف عن علوم الفلسفة ، ويميز فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ؛ فيشير الى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض السذج قد اساءوا فهم مراميها ، فضلوا سواء السبيل . ويشبه ذلك برذع كل عطشان عن شرب الماء ، لأن احدهم شرب به فمات . اذ الموت بالشرق عرض ، وبالعطش لازم . ثم يستشهد على اباحة الشريعة لأبواب القياس — على اختلافها — بالآية الكريمة « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي احسن » . ذلك ان الناس كما قال — « متفاضلة في التصديق : منهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطائية ... »

ثم يتطرق ابن رشد الى مواطن الاحتكاك بين الشريعة والفلسفة ، فيبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عاجلت اموراً لم تتعرض لها الفلسفة ، وعاجلت الفلسفة اموراً لم تتعرض لها الشريعة . فلا خلاف بينهما في ذلك . اما ما عاجلته

كلتاهما ، فلا يخلو ان يكون بما اتفقتا فيه نصاً او اختلفتا ،
 فاذا كان بما اتفقتا فيه فالانسجام بينهما امر واقع ، اما
 ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تأويل النص الشرعي على
 وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط ان يجري ذلك على
 اصول البيان العربي ، ويحافظ فيه على روح الشريعة .
 ولا يجعل ابن رشد التأويل حقاً مباحاً لكل مجتهد ، بل
 يحصره في ارباب البرهان . ولا يقطع بكفر المخطيء في
 التأويل ، بل يعلق ذلك على اعتبارين : فاذا كان المخطيء
 في التأويل من ارباب البرهان فله اجر واحد ، ولو اصاب
 لكان له اجران - على ما في القياس الفقهي . اما اذا
 كان من غير ارباب البرهان فخطؤه في الفروع بدعة ،
 وفي الاصول كفر ، لانه ليس من ارباب الاجتهاد .
 ويذهب ابن رشد الى ابعد من هذا فيقطع بوجوب عزل
 الجمهور عن تداول المعاني المؤولة بحجة .

(٤) من مسائل الخلاف

بذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على
 المتكلمين . فتناول ، فيما تناول ، المسائل العشرين التي
 خطأ الغزالي بها الفلاسفة ، وعالجها واحدة واحدة ، وبين
 الرأي الصحيح للفلاسفة في كل منها . واورد الادلة الكثيرة
 في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود
 المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوق الكلام مفصلاً في تلك
 المسائل جميعها ، لذلك سنجتزئ فلم الماماً مجملًا بخمس

منها ، هي اكثرها شيوعاً واوسعها تداولاً ، وهي : علم
 الله ، وقدم العالم ، وحشر الاجساد ، وناموس العلة ،
 وتحقيق المعجزات ؛ فتكون مثلاً على المشادة الغنيقة التي
 نجمت واستفحلت بين ارباب الكلام وانصار الفلسفة .
 ففي مسألة « العلم الالهي » كانت المعتزلة قد رأت انه
 يشمل الكليات ، ولا يتعرض للجزئيات لانها متغيرة .
 ولما كانت المعتزلة قد وحدت بين الصفات والذات الالهية ،
 وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد ان ذاته
 متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . اما المتكلمون فقد
 انكروا دعوى المعتزلة من اساسها ، واثبتوا العلم الشامل
 لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات والصفات ، لم يستتبع
 قولهم إلحاق التغير بالذات الالهية . وجاء الغزالي فحمل على
 قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لان انكار علم الله
 للجزئيات مخالفة صريحة لنص لا يقبل التأويل ؛ ثم هو
 يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد
 ذلك كله على اعمال الناس الجزئية . فلم يجد - والحالة
 هذه - مناصاً من تكفيرهم . على ان ابن رشد غلط من
 قال من الفلاسفة : ان الله لا يعلم الجزئيات ، وبين ان
 ابن سينا - وهو رأس الفلاسفة - لم يقل هذا القول ،
 وانما قال ان علمه - تعالى - للجزئيات غير مباشر ، فهو
 من نحو كلي ، اي انه يعلمها باسبابها . ولم يطمئن ابن
 رشد الى قول ابن سينا هذا ، بل ادعى ان القول الحق

في الموضوع انما هو : ان علم الله غير علم الناس نوعاً ،
 اذ هو علة للموجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له .
 فالعلم الانساني ، كلياً كان او جزئياً ، معلول للموجود ،
 فكما يكون الموجود يكون العلم ، وخسباً يتغير ذاك
 يتغير هذا . اما علم الله فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو
 علم فاعل شامل للكلي والجزئي . واذن فعلم الله غير محدود
 ولا محصور ، وقول الفلاسفة - على الاصح - لا يوجب
 تكفيراً ولا تبديعاً .

وفي مسألة « قدم العالم » ، كان اكثر شيوخ المعتزلة قد
 خرجوا القول : بان الله خلق العالم من لا شيء ، بمعنى
 انه لم يوجد من مادة محسوسة سابقة - على نحو ما يفعل
 الصانع في صناعته - بل اوجده من مادة معنوية قديمة ،
 وقالوا انه لا يوالي خلق الاشياء في كل آن ، على ما
 ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد اوجدها مرة واحدة على
 سبيل التضمين ، وتركها رهن مرور الزمان ، وفي كفاية
 نواميس الطبيعة . ثم افرغ الفلاسفة هذا القول في صيغة
 الانبثاق . اما الغزالي فقد رأى ان قول الفلاسفة هذا
 إشراك بالله ، وتحديد لقدرته ، وتشبيه له بخلقهم ، فهو
 موجب لتكفيرهم ؛ اذ ان الذي يتمتع على الناس لا
 يستحيل بحق الله . غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى
 بقوله : ان الفلاسفة ، اذ قالوا بقدم العالم ، لم يسأوا بين
 الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره

ان سينا ، حيث اشار الى ان القديم يقال باشتراك الاسم على معنيين : قديم بالذات وقديم بالزمان . وفي تعريفه ان القديم بالذات هو ما ليس له علة اوجدته ، بل علة وجوده انما هي من ذاته ، فهو ابداً موجود ، بل هو واجب الوجود ؛ وان القديم بالزمان هو الموجود بعلة خارجية ، واذن فهو محدث بالذات . ومعنى انه قديم بالزمان : ان الله اوجدته مع الزمان ، فلم يكن زمان لم يكن هذا القديم فيه . وعليه فالعلم قديم ، وهو مع ذلك لا يشارك الله في القدم ، وليس في هذا القول اشراك بالله ، ولا تحديد لقدرته ، ولا تشبيه له بخلقه . فلا موجب لتكفير الفلاسفة في شيء من ذلك .

وفي مسألة « حشر الاجساد » ، كانت المعترلة قد اخرجت الدلالة من الحرف الى المجاز ، فاعتبرت الكلام في الجنة واوصافها ، والسعادة ومراتبها والشقاء والوانه ، والناس واحوالهم ، من قبيل التشبيه والتمثيل . وايدهم في ذلك جماعة الفلاسفة لان الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما دخل في تركيبها - كل ذلك - غير صالح للبقاء السرمدي . فاقضى ذلك الحكم بان النفوس وحدها تحشر ، وان احوال المعاد على اختلافها ، روحية لامادية . اما الغزالي فقد تابع الاشاعرة في استنكار هذا الحكم ، وفرض فيه ترك التأويل ووجب الايمان المطلق . لان الفعل الانساني لا يقوى على ادراك شيء من ذلك . وقضى بكفر من

ذهب في ذلك مذهب المؤولين . على أن ابن رشد رد
دعوى الغزالي بقوله إن الفلاسفة - على ما بلغ اليه ابن
سينا - لم ينكروا إمكان حشر الاجساد ، لكنهم لم
يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت عنايتهم انما هي
في شؤون الروح لا الجسد ، فقد تركوا الخوض في ذلك .
ثم زاد على ذلك فقال : ان صح ان النفوس تخلد في
اجساد فينبغي ان تكون هذه الاجساد ، وكل ما في الجنة
والنار ، من مادة غير مادة هذا العالم . لان هذه عرضة
للكون والفساد ، وموضوع للتغير الدائم . وليس في
قولهم هذا ما يوجب التكفير .

وفي قضية « المعجزات » و « ناموس السببية » اخذت
المعتزلة ناموس السببية مبدأً اساسياً لتعليمها ، فحتم ذلك
عليها انكار وقوع المعجزات . وتابعها الفلاسفة على ذلك
اعتقاداً منهم ان الذي نظم الكون ، لا يمكن ان
يعبث بنظامه . وقد ثار المتكلمون لذلك اذ رأوا فيه
انكاراً صريحاً لنص منزل ، وتحديداً وقهاً لقدرة الله .
وتابعهم الغزالي في ذلك ، واثبان ان المعجزات امر جائز
لا واجب ، اقتضت وقوعها ظروف خاصة ، وان مجرد
توالي الامور على نحو معين لا يثبت ان السابق منها عللة
لاحق . وعلى ذلك اوجب الايمان بالمعجزات ، وانكر
ناموس العلة ، واقام مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة
وجعل قول الفلاسفة في الحالين بدعة شنيعة .

هذا ما وقفت عنده - في ذلك العصر - المشادة بين
المتكلمين والفلاسفة ، ولعل امرها باقٍ ما بقي النزاع بين
النقل والعقل او البرهان والايمان .

*

ولنتحول الآن الى فريق ثالث من مفكري المسلمين
اتهموا الخواس والعقل ، ونشدوا الحق بالحدس والكشف
الباطني ، وهم المتصوفون .

مراجع حديثة للتوسع

الغزالي — المنقذ من الضلال — نشر جميل صليبا

حياة الغزالي ، فلسفة الغزالي .

تحليل المنقذ من الضلال .

احمد فريد الرفاعي — الغزالي

الجزء الاول — عصر الغزالي وسيرته .

— تاريخ الفلسفة في الاسلام

دي بور

الباب الخامس — نهاية الفلسفة في الشرق .

الفصل الاول — الغزالي .

الباب السادس — الفلسفة في المغرب .

الفصل الرابع — ابن رشد .

محمد لطفي جمعه — تاريخ فلاسفة الاسلام

الغزالي — ابن رشد .

نصوص مختارة للتحليل

— النصوص السائفة

كمال اليازجي

النبهة الرابعة — الشريعة تبرر الاشتغال بالحكمة .

من كتاب « فصل المقال » لابن رشد

النبهة السابعة — المشادة بين المتكلمين والفلاسفة .

القسم الاول : حجة الغزالي — من « المنقذ »

و « التهافت » للغزالي

القسم الثاني : دفاع ابن رشد — من « تهافت

التهافت » لابن رشد

الطريق الصوفي

تمهيد اجمالي

التصوف - بعد الكلام والفلسفة - هو المجري الثالث في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد نشده المتكلمون عن طريق فهم النصوص المنزلة وادراك مراميها ، وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم بالبحث النظري والقياس الاستنباطي . اما المتصوفون فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والتفكير ، وآثروا السعي وراء الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها نقية كما كانت اذ وردت هذه الدنيا . ورأوا انهم متى ظفروا بذلك سمت نفوسهم الى خالقها ، وامتمدت منه المعرفة الحقة بالكشف الباطني .

على انه لا بد من القول - بادىء ذي بدء - ان التصوف الاسلامي من المواضيع التي لم يستفدها البحث ، وذلك للصعوبات الجمة التي تواجه الباحث المدقق . فالكثرة

من مؤلفات اعلامه لم تنشر بعد . واتباعه لم يتفقوا على خطة واحدة في سلوكهم ، ولا اجمعوا على سياق واحد فيما استخدموه من المصطلحات والتعاريف والرموز . فتخلف عن ذلك الكثير من الابهام واللبس والغموض في آثارهم . والذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية إما متصوفون جاءت شروحهم غامضة كالاصل ، او غير متصوفين التبس عليهم المعاني واشتبهت الاغراض . والعامل الاساسي في ذلك - على ما يبدو - ان التصوف نزعة روحية وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية والاحساس الباطني والذوق الفردي . لذلك كان العنصر الذاتي طاغياً عليها ، فغشي - من ثم - الادب الصوفي هذا الابهام الشديد . ومع ذلك كله فان الاعتبار العامة فيه واضحة ، وكذلك اهدافه القصوى . اذ هو طريقة في الحياة قوامها الزهد والتقشف . يرى اصحابها ان خطام الدنيا مصدر الشر والشقاء فينبذونها ، ويجاهدون في تطهير النفس من ادراجها رغبة منهم في النجاة من اذى الدنيا ، والظفر بسعادة الآخرة .

(١) اصول التصوف ومصادره

افاض الباحثون في تحليل تسمية هذه النزعة بالتصوف ، فاعادها بعضهم الى « صفاء » القلب ، وردّها آخرون الى « الصفة » وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون

لهم مأوى وملجأ ... على ان الغالب - كما اشار ابن
خلدون - انها من « الصوف » ، وهو اللباس الذي اتخذه
النسك - من قبل - شعاراً ، فنسب المتنسك الى
الصوف فقيل : « صوفي » ، واشتقوا منه فعلاً فقالوا :
« تصوف » بمعنى تنسك ، وجاء - من ثم - التصوف
بمعنى التنسك ، ولعله الاصول .

والتصوف ، بمعناه الصحيح ، يصعب رده الى اصل
واحد . فقد داخل عناصره الاسلامية اصول غربية ،
بعضها هندي فارسي ، وبعضها الآخر يوناني اشراقي .
وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته الى اصل
معين ، اذ تكون شائعة في عدد من هذه الاصول .
مثال ذلك احتقار المادة ، والعزوف عن الدنيا ،
والانقطاع الى التأمل ، والعكوف على الرياضة الروحية ؛
فهذه الظاهرة تكاد تكون عامة في الاصول المذكورة .
وهي نزعة معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي
اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد ان
تكون قد ولدت في اواسط آسيا وزحفت غرباً ، فتأثرت
بها بعض الاديان ، وهذبتها بعض المذاهب الفلسفية . وبعد ،
فالفنس الشرقية واحدة ، واحساسها الوجداني واحد ،
واستجابتها للداعي الروحي سريع . اما ان يكون
التصوف الاسلامي برومته دخيلاً فمردود على القائلين به ،
بدليل قيام اساس الايمان فيه على الاصول الاسلامية من

قرآن وسنة ، وتقليد راسخ . على ان التصوف ، وان كان قد نشأ في الاسلام ، الا ان نموه لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل قد تسربت اليه ، مع مرور الوقت ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غدت بعد التفاعل والتعديل والتبثيل ، جزءاً من كيانه ، على ما انتهى اليه واستقر عليه .

(٢) بين الزهد العملي والتصوف النظري

لم يكن الجاهلي - على ما يصوره ادبه - قويّ النزعة الروحية ، بل كان اتجاهه بالاكثـر مادياً ، لقلة اسباب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه . الا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلّوا الرهبان . وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا الى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة ، وحبب الى الناس الفضائل ، ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن سليباً ، اذ لم يدعُ الى الزهد ، ولا حث على التقشف ، بل حض على العمل والاجتهاد والسعي في الكسب ، وابعح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ، جرياً على قاعدة « اعمل لدينك كأنك تعيش ابداً » ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانقطاع الى العبادة ، امتنعاً من مفاسد المجتمع ، وتأثراً من مغريات الدنيا ، وخوفاً من عقاب الآخرة ، فمالوا الى الزهد ، وقنعوا من

اسباب الحياة بالقليل الكافي .

وفي النصف الثاني من القرن السابع وقعت احداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة ، فانتسع على اثرها الرزق بما ورد على بيت المال من الفيء والحراج والجزية والمكوس ..؛ فتمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى ادى البعض الى البطر وارثكاب المحرمات . ثم ان الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة استفحل ، حتى ادى الى المهادنة بالقول والنزاع بالسلاح ، وقاد الى فتن اهلية أهرقت فيها الدماء الزكية . وراقق هذه الاحداث نشوء البدع ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ؛ فاستتبع ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكّر اربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ، والتنابد الديني . واذا يئسوا من الاصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بآيمانهم ، وانقطعوا الى عباداتهم ، واقتدوا بالنبي وصحبه ؛ فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظمتهم وتعاليمهم وتصرفاتهم على السواء . ولعل بعضهم غالى في زهده ، فاستبدل بثيابه المسوح من الشعر ، والرداء من الصوف ، تشبهاً بالنسك من غير المسلمين .. وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفاً ، والحياة الاجتماعية انحطاطاً ، والحالة الخلقية فساداً ؛ ففويت بذلك الردة الزهدية من الجانب الاخر ، وغدت اكثر تفتحاً لعناصر

الزهد الدخيل ، المعن في التقشف ، المغالي في الكبت
والحرمان .

وقد سائر هذا التيار الزهدي في نشوئه الروحي نحو
سريع في المعارف ، جاء آنأً عن طريق الاحتكاك بجماعة
من النساك والمتصوفين الاعاجم ، وآنأً آخر عن طريق
مطالعة الكتب التي تحمل آثاراً من هذه النزعة . وقد
وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : احدهما
افلاطوني اشراقي ، والاخر هندي فارسي . فلم يكن بد
لنزعة الزهد الاسلامية من التأثر بها قليلاً او كثيراً ، ولم
تلبث - لذلك - ان يبرز فيها تباعاً للون الاعجمي ، فكان
الربيع الاخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد
العملي الى التصوف النظري . فاخذت - من ثم - الحياة
الزهدية تنتظم في اوضاع معينة ، وتتجه نحو غايات فكرية
واضحة ، ومبادئ فلسفية مقررة . على ان تأثير العنصر
المسيحي اليوناني كان اسبق ، بسبب تقارب
الفكرة ، وشدة التماس في الاحتكاك ، ونشاط
حركة الترجمة عن اليونانية ، وسهولة انتشار المذهب
الاشراقي . ولذلك فان نزعة الزهد العملية التي تجلت اولاً
في حياة ابي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن ادهم
(٧٧٨) ، اخذت تتحرر تبعاً من عامل الخوف والحشية ،
وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي ، بتأثير رابعة العدوية
(٧٩٦) التي - كما اثر عنها - ما عبت الله خوفاً من

جحيته ، ولا طمعاً في نعيمه . بل حباً به ورغبة فيه .
واخذت هذه النزعة — من ثم — تتحول من نهج زهدي ،
الى نظام فلسفي نظري ، بتأثير معروف الكرخي (٨١٥)
وذو النون المصري (٨٥٩) . وبعد ان كانت المتزهد ،
قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع الى الصلاة تعبداً ، وينبذ
حطام الدنيا تقشفاً ، ويجانب الناس استنكافاً وكل ذلك
ابتغاءً لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الآخرة ؛ اصبح الآن
يعزف عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً الى الله ، ورغبة
في القرب منه والاتصال به ، وكل ذلك التماساً للحق ،
وسعيّاً وراء المعرفة اللدنية . وقد استتبع هذا الاتجاه
التعبير عن خلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ،
فتحدرت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في
الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي الى نظام
فلسفي عرف بالتصوف .

فلسفة التصوف وتعاليمه

رسا الزهد في غضون القرن التاسع على اسس نظرية ،
فعرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء اخذ
تأثير التصوف الهندي الفارسي يتخلله ، ويطغى على بعض
طرقه ، لاسيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك
في شيوع فكرة الفناء الهندية على يد ابي يزيد البسطامي
(٨٧٥) مكان فكرة الاتصال الاشراقية . واستمر ،

مع ذلك ، تأثير العنصر اليوناني في بعض الطرق الاخرى ،
حتى انتهى على يد الجنيد البغدادي (٩١٠) الى إحلال فكرة
وحدة الوجود محل الاتصال . واذ ذاك غدا الاغراق في
الصوم والصلاة وسيلة لقهر النفس وكبت نزواتها وتحريرها
من سلطة المادة ، لكي يتسنى لها الانسلاخ عن هذا
العالم ، والتسامي الى مصدرها الاول - الله - من اجل
ان تتحد به (على مذهب الجنيد) ، او تفنى فيه (على
مذهب البسطامي) ، فتنال بذلك منتهى اللذة ، وتحظى
باتمّ المعرفة ، واقصى السعادة .

وتوصلاً الى هذه الغاية اقاموا حلقات الذكر ، فرددوا
الايات ، وكرروا اسم الجلالة ، وانشدوا اشعار الغزل
الصوفي بالخان شجية . وربما شربوا الخمر استعجالاً للسكر
الروحي ، وعمدوا الى الرقص استدارة وتحليفاً تشبهاً
بالافلاك ، حتى اذا تلاشت قواهم ، سقطوا في غيبوبة
شعروا في غيوتها انه قد تحقق لهم ما ينشدونه من اتصال
بالاول ، او اتحاد به تعالى ، او حلول في ذاته ؛ وبدا
للواحد منهم ان ذاته الانسانية قد زالت من الوجود ،
وطبيعته الالهية قد ذابت في الله ، فغدا وياه واحداً ؛ مما
جعل بعضهم ينطقون باقوال تنم عن هذا الشعور نظير قول الخلاج
« سبحاني ما اعظم شاني » . وقد عرفت هذه الاقوال في تاريخ
التصوف بالسطحات الصوفية ، وقاسى اربابها بسببها الاضطهاد
والتشنيع . واول من غالى في ذلك ، وجاهر به بجاهرة

قيحة ، ابو منصور الحلاج (٩١٢) . فاعتقل يعبد
اضطهاد شديد ، ومثل به .

واذ بظأ المتصوفة الى اقامة شعائر خاصة بهم ، اضطروا
الى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في دور
للعادة خاصة بهم ، عرفت بالتكايا . لزموها ومارسوا فيها
رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد
غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالقوا في التوكل حتى
امتنعوا عن العمل ، وحرّموا التداوي في حال المرض ،
فاعتمدوا في رزقهم على الاوقاف وصدقات المحسنين ، وفي
شفائهم على رحمة الله ومعونته .

وتأثر شعراؤهم بشعر فريد الدين العطار وجلال الدين
الرومي من متصوفة الفرس ، وتبنوا ما فيه من نزعة
حلوية ، التقب عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ،
وتبلورت في شعر ابن العربي وابن الفارض ، ثم بلغت تمامها
في نظرية الانسان الكامل كما شرحها ابن العربي - وهو اكمل
خلق الله تجلي اولاً في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ، حتى
انتهى الى محمد . ومذهب وحدة الوجود عند هؤلاء هو
خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ؛ بل هو فوق الشرائع
والاديان ، لانه يمثل جوهر الحقيقة . والانسان
الكامل انما يبلغ هذا الحق بالكشف ، ويأخذه بالوحي
من الله .

نظام التصوف وطرقه

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع - كما اسلفنا - نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة آثر اربابها الزهد في حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر بسعادة النفس في الآخرة . قنوتوا لذلك على العبادة ، ولزموا التقى . وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية ، غدا معها الزهد العملي تعليماً فلسفياً ، وضع له اربابه نظاماً ادارياً حصروا به العضوية ، وعينوا الشروط ، ورتبوا الشعائر . فقد كان على الراغب في الالتحاق بهم ان يتخلى اولاً عن كل ما يملك ، وعن كل علاقة له بالمجتمع ؛ ثم ان يمارس رياضة صوفية عسيرة ، فيعيش في التكية ، ويلتزم الصلاة والقراءة ، ويواصل التهجّد ليلاً نهاراً ؛ ثم يقوم على خدمة القوم ، ويطيع شيخه اطاعة عمياء مدة ثلاث سنوات . فاذا قام بالواجب كما ينبغي ، لبسه شيخه « الخرقة » ، وغدا بها من ارباب التصوف . ثم ان المتصوف يمر في ترقيه بدرجات اربع ، هي : درجة المريد فالسالك فالمجذوب فالمتدارك . ومراتب المتصوفين اربع كذلك هي : مرتبة المبتدئ فالمتدرج فالشيخ فالقطب .

ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحلہ بالمقامات

والاحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي السني .
يحتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، الورع ،
والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . اما الاحوال ،
فحالات نفسية طارئة ، تغمر المتصوف حيناً ما . وهي
على الاشهر ثمان : المراقبة ، والخوف ، والمحبة ، والرجاء ،
والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ولئن كان
الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، الا ان
ذلك غير محتم ؛ لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لغير
ارباب المقامات الرفيعة .

والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ؛ لان
الفروق بينهما اظهر ما تكون في الشعائر والرياضات العملية .
والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة مثل طريقة الدراويش ،
وهم ارباب زهد عملي ، ومنها المتطرفة المغالية نظير الطريقة
الرفاعية ، التي يغالي اربابها في تعذيب الجسد ، ويستخدمون
المخدرات ، ويلجأون - في التأثير على الناس - الى الادعاء بالقدرة
على القيام بجوارق الاعمال . ولكل من هذه الطرق
شيخ ، هو رئيسها ومرجعها . وجميع الطرق الصوفية
رئيس اعلى واحد هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في
التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة .

*

وهكذا فقد كان هدف المتصوفين معرفة الحق والظفر
بالسعادة كسواهم ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك انما يحصل

بالتسامي الروحي نحو الله ، والتسامي محال قبل تحرير
النفس من ربة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ،
وكتبوا رغبات النفس ، وغالوا في شعائر العبادة ، حتى
تمثل لهم الغنى في الفقر ، والربح في الحرمان ، والراحة
في العناء ، والسعادة في ملاءاة الشعور بالالم . وكان ذلك
غاية ما نشدوا ، واغز ما طلبوا .

ولم تكن هذه المجاري الفكرية الثلاثة ، في سعيها الى
المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متنايزة كل التنايد ،
بل قد اتصلت وتفاعلت ؛ فاستعان الكلام بالفلسفة
والتصوف ، اذ استند الى الدليل البرهاني ، وعمل على
تعزيز العاطفة الروحية ؛ وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف ،
إذ ادعت الى التعليم ، واستسلمت الى الخدس ؛ واستظهر
التصوف بالكلام والفلسفة ، فاصطنع الدليل الخطابي ،
واقام الزهد على اساس نظري فلسفي . وظهر ما كان
الكلام تأثراً بالفلسفة في مذهب الاشعرية ، وبالتصوف
في تعليم الغزالي ؛ واشد ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في
آراء الكندي ، وبالتصوف في اسلوب ابن طفيل ؛ وبرز
ما كان اثر الكلام والفلسفة في التصوف في آراء الجنيد ،
وابي يزيد البسطامي .

مراجع حديثة للتوسع



نيكولسون — في التصوف الاسلامي (ترجمة عفيفي)
نظرة تاريخية — الزهد في الاسلام — التصوف —
هدف التصوف الاسلامي .

جبور عبد النور — التصوف عند الغرب .
النزعة الروحانية في الاسلام — الاسباب التي دعت الى
نشوء التصوف — عناصر التصوف — التصوف العملي —
طريق الحق .

عمر فروخ — التصوف في الاسلام
الفصل الثالث : حقائق التصوف الاسلامي .
الفصل الرابع : تطور التصوف .
الفصل السابع : محي الدين بن عربي .

الفضل السادس

الفلسفة الخلفية والتوجيه التربوي

اعتبارات تمهيدية

لم تكن الاخلاق في الجاهلية وليدة مذهب فلسفي ، بل نتيجة لعوامل المناخ ومقتضيات العيش . فالهواء في الجزيرة يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، والبوادي تنتقل من الجفاف المهلك الى الحصب الغامر ؛ لذلك كان الاعرابي اذا ارتحل عانى في حله وتراحاله اشد الحرارة في موضع ، واقسى الصقيع في آخر ؛ وقاسى ألم الجوع والعطش في حين ، ونعم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ان هذا الوضع المتقلب قد اثر في الاخلاق بحيث حفلت بالتناقض والمتقابلات ، فاتصف في آن واحد بالقسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولما كانت حياة العرب في جزيرتهم ابدآ محفوفة بالاعطاش ، مهددة بالمجاعة ، فقد جعلوا الشجاعة والكرم رأس الفضائل ، واعتبروهما قوام

المروءة . والمروءة عندهم اساس الرجولة ، ومعدن الاخلاق
الكريمة . كان ذلك كله - كما اشرنا - بمقتضى الاقليم ،
وبحكم احوال الحياة ، فقدما بمرور الزمن تقليداً راسخاً ،
وعرفاً ثابتاً .

(١) الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام وليس للاخلاق عند العرب دستور الا
العرف والعادة . فعدل هذا العرف تعديلاً جذرياً ، وشاد
بناء الاخلاق على اساس جديدة صريحة ، فنص على الخير
والشر ، وعيّن الحلال والحرام ، وقرر الفضائل والرذائل .
حرّم بعض ما كان الجاهليون قد حللوه وفاخروا به ،
كشرب الخمر وواد البنات والاخذ بالثأر . وعمل على تعميم
ما كان نادراً من الفضائل نظير الصّنع والحلم والاعتدال ، ودعا
الى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الامور بالحكمة والحسنى .
وكان مما وثق هذه المقاييس الجديدة احاديث النبي ،
وسيرته الفاضلة ، وتصرفات الخيرين من الصحابة والتابعين ،
اذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرة صالحة للمسترشدين . اما
الهدف الذي اتجهت نحوه الاخلاق : فالاستقامة في شؤون
الدنيا ، والظفر بالسعادة في الآخرة . ولذلك تحتم تأمين
اسباب الحياة بالجد والاخلاص في العمل . ورجاء سعادة
الآخرة بالبر والتقوى وعمل الخير .

(٢) الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً

في الاوضاع الخلقية من الناحية الواقعية . وانما تناول
 النظر في اصول الاخلاق ومقاييسها . قادم الى ذلك
 خلافهم في حقيقة الارادة الانسانية ، ومدى المسؤولية
 الخلقية ، وما استتبع ذلك من النظر في ماهية الخير والشر .
 فقد عاجلت المعتزلة هذا الموضوع على اساس العقل ،
 فاعتبرت الانسان - بحكم عقيدة الحساب - خيراً مسؤولاً
 عما يفعل من خير وشر ، واثبتت للخير والشر وجوداً
 ذاتياً مستقلاً عن احكام الشرع ، واقامت العقل حكماً
 فيما هو خير وما هو شر . اما الاشعرية فقد قضت بان
 الانسان مسير ، ونفت ان يكون للخير والشر وجود
 ذاتي ، وجعلت لهما وجوداً اعتبارياً مرده امر الشرع
 ونهيه ، وواجبت الطاعة واشترطت التسليم . وعلى ذلك
 فقد اقامت المعتزلة الاخلاق على اساس العقل ، واعادت
 الخير والشر الى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع
 تابعاً لهذا الاعتبار ؛ في حين اعتبرت الاشعرية الشرع
 وحده اصلاً للاخلاق ، ونصه مقياساً للخير والشر ؛
 فاوجبت - من ثم - ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا
 الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقبيح
 والفضيلة والرذيلة ، للعقل في رأي المعتزلة ؛ وهو عند
 الاشاعرة للشرع وحده . فالاشعرية تمثل في نظرتها استمراراً
 للقياس التقليدي ، في حين تعتمد المعتزلة الى تركيز قياسها
 على اساس العقل والمنطق .

الفلسفة الخلقية

(١) في الفكر اليوناني

ركز سقراط القيمة الخلقية في النفس الانسانية ، وقرر ان تحقيقها انما يكون بالعقل ، والوصول اليها بالمعرفة . فالمعرفة اذن هي الطريق الى الفضيلة ، والجهل وحده هو سبب الشر ، والفساد . لذلك تقرر عنده ان عارف الحق لا يفعل الشر ، وان فاعل الشر لا يعرف الحق . فالفضيلة اذن هي ثمرة العلم ، وهي بدورها الطريق الى السعادة . على ان اول المعرفة وخصها معرفة النفس ، لان من عرف نفسه امتنع عن عمل ما يضرها ويكدرها ؛ ذلك ان فعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وبلوغ السعادة هو غاية الاخلاق القصوى . ثم ان السعادة ليست - في رأيه - في الجمال والقوة والصحة والثروة ... ، وان كانت هذه من متمات السعادة ؛ لكنها ، في جوهرها ، انسجام بين رغبات الانسان ومقتضيات حياته . لذلك تجلت الفضائل الحقيقية - عنده - في القناعة والانضباط والعمل النافع ، وفي لزوم العدل بالخضوع للقانون الديني والمدني ، وتعزيز الالفة والصداقة في المجتمع .

الا ان افلاطون لم يوافق استاذَه على حصر الفضيلة في العلم ، بل اعتبر بعض الفضائل من ثمار الفطرة الصالحة . فالفضيلة قد يتوصل اليها بالعلم عن طريق الدليل والبرهان ،

لكنها قد تلبع ايضاً من البصيرة النيرة والوجدان الحي .
 لذلك قال افلاطون بنوعين من الفضيلة : احدها فلسفية
 هي ثمرة العلم ، والاخرى اجتماعية هي وليدة المزاج
 الطيب والتربية الصالحة . على انه يتابع استاذة حيث
 يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويزيد بان الفضائل
 الخلقية الكبرى - الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة - انما
 هي تابعة لقوى النفس . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ،
 والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوية ؛
 واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة يحدث فيها اتزاناً
 هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفع
 فضيلة الحكمة فوق صوابها ، فجعل امرهن اليها ، وجعلها
 مقياساً لهن ؛ ومال بهن الى الكبت ، وبها الى الاطلاق
 والتحكم .

ومع اكبار ارسطو للعقل والعلم ، فانه خالف سقراط
 في ان الفضيلة غير مقيدة بالعلم ، وأن عارف الحق قد
 يفعل الشر التماساً لمصلحة دنيوية . ولئن وافقهما في اعتبار
 النفس مصدراً للاخلاق ، الا انه تخلى عن نزعتهم المثالية
 واتجه اتجاهاً واقعياً ، فلم يحكم العقل بالعاطفة
 الانسانية ، ولا قال بالكبت والحرمان . فالانسان
 - في رأيه - انسان بفضل قوى نفسه جميعها ، وليس
 بفضل قوته العاقلة وحدها . وعليه فسماعته انما هي في كفاية هذه
 القوى على نحو متزن ، لا في كبت البعض واطلاق

البعض الآخر . اي في ان يتصرف المرء بما يلائم طبيعته
وبحسب برفق بين ما تطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ،
وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مرد الحكم في ذلك
الى العقل ، لانه القوة المميزة في الانسان .

ولقد عدل ارسطو بين قوى النفس ، ففرض لكل منها
حقاً على الانسان ، واتخذ الاعتدال قاعدة ذهبية للاخلاق .
اذ الانسان - كما سنع له - لا يعيش بالعقل وحده ،
بل وبالعاطفة ايضاً . لذلك غدا كل اعتدال عنده فضيلة
وكل تطرف رذيلة ، ونشأت من ثم نظريته في الاوساط
الحلقية ، وهي ان كل فضيلة انما هي وسط بين رذيلتين :
احداهما افراط وزيادة ، والاخرى تفريط وتقصير . وعلى
ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفه والبله ، وكذلك
الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الاسراف والجود .
على انه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، وجعلها
ذات نقيض هو الظلم . والاخلاق فطرة في الاصل في
رأي افلاطون ، وهي في رأي ارسطو اكتساب . ولذلك شدد
ارسطو على اهمية التربية والتوجيه في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

(٢) في الفكر الاسلامي - مذهب مسكويه

لم يكن موضوع الاخلاق غريباً في النهضة العلمية التي
قام بها اعلام العصر العباسي في الترجمة والتأليف في مختلف
العلوم ، وان كان الذين عنوا به نقر قليل ، منهم : يحيى
ابن عدي (٩٧٤) ومسكويه (١٠٣٠) وابن سينا
(١٠٣٧) . والغزالي (١١١١) وابن خلدون (١٤٠٦) .

وكلما تأثر فلاسفة الاسلام بالهيات افلاطون وارسطو وافلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من صرفوا همهم اليه وأنتجوا فيه انتاجاً قيماً ، اشهرهم ابو علي الحازن المعروف بمسكويه . ذلك انه ترك لنا في فلسفة الاخلاق كتاباً قيماً هو كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاغراق » عالج فيه الموضوع من ناحيته النظرية والعملية ، وجمع فيه بين العناصر اليونانية والاسلامية ، وافرغ مادته في سياق علمي منسجم .

ومسكويه من نوابغ المفكرين في عصره . تحدر من اصل فارسي ، وتحول عن المجوسية الى الاسلام ، وطلب علوم عصره حتى وسعها . وكان منشئاً بليغاً ، ومؤرخاً مدققاً ، وعالمياً متبحراً . اتقن الفقه ، واحكم علم المنطق ، واستوعب مذاهب الفلسفة . على انه اولع في شبابه بالكيمياء ، وانفق ماله في تجارب رجا منها استكشاف طريقة لاستخراج الذهب بالصناعة . وندم ، اذ تحقق اخفاقه ، على اضاءة العمر والمال في طلب المحال . والتحق في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم بيهاء الدولة وعضد الدولة من آل بويه كاتباً وخازناً ومؤرخاً . وقد كان مسرفاً في لهوه ، دائباً وراء لذته ؛ فندم على ذلك اذ تقدمت به السن ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ؛ وتحسر على اضاءة مستقبل العمر فيما لا طائل تحته ، وعدم الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد

دعاه ذلك الى الانصراف دهرأ الى دراسة الاخلاق ، فوضع في هذا الموضوع مذهباً فلسفياً استنبطه - بالاكثير - من اخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادئ الشريعة واحكامها ؛ وتمه بما تقرر عنده من اختبارات الكثرة ، وظروف حياته المتنوعة ؛ وغايته ارشاد الناسئين الى كريم الاخلاق ونيل المزايا ، وحثهم على شريف الافعال وصالح الاعمال ، حتى لا يضلوا كما ضل هو ، ولا يضيعوا العمر بما اضاعه هو فيه . واتخذ الى ذلك سبيل الارشاد بالمثل ، والاقناع بالدليل ، فجاء مذهبـه جامعاً بين البحث النظري والتوجيه العملي .

فالحق - في تحديده - « حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية » . واما كونه فطرياً على رأي افلاطون ، او مكتسباً على مذهب ارسطو ، فانه يتابع ارسطو دون افلاطون ، لأنه لا يجد - مع رأي افلاطون - مبرراً لوجود الشرع ، وداعياً لارشاد الانبياء ، وموجباً لتهديب المهذبين ووعظ الوعاظ ؛ وانما صح ذلك كله - في رأيه - من قابلية الانسان للتخلق والتطبع ، وتأثره بالتقويم والتوجيه .

واول ما يوجبه في تقويم الاخلاق معرفة النفس على مذهب سقراط . فاذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ، وادرك الغايات الخلية به كإنسان ، توجه في طلب الفضيلة الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وحرث من الازعاج

لرغبات الجسد ، والانسياق وراء مفاتيح الدنيا . على انه
يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه الميول ، ويتابعه في
ان اكل جنوح الى افراط او تغريط يفتي الى رذيلة ما ،
ويرى الخير في التوسط والاعتدال . وعليه فقد تبني
نظرية ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً
بين رذيلتين ، وجعل الفضائل الرئيسية اربعاً : ثلاثاً منها
تابعة لقوى النفس الثلاث هي الحكمة والشجاعة والعفة ،
ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، وهي
فضيلة العدالة . الا انه لا يستثني فضيلة العدالة من ذوات
الايوساط شأن ارسطو ، بل يضعها بين رذيلتي الظلم
والانظلام . ثم يجري مجراه في تفريع سائر الفضائل من
هذه الاربعة ، ويحصر كلا منها بين رذيلتين متقابلتين .
ويجاري مسكوبه ارسطو ايضاً في اتجاهه العملي ،
فلا يقيد الفضيلة بالعلم ، بل يقرر ان الانسان قد يفعل
الشر مع علمه بالخير لغرض ما ، وبذلك يجعل الفضيلة
ذات شقين : فلسفية تتم بالعلم ، وخلقية تتم باستقامة الوجدان
وممارسة الخير ، واختياره هذا مستوحى - ولا شك -
من ايمانه وتربيته الدينية .

اما السعادة فتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها :
النظري والعملي - كما جاء عند ارسطو - اذ بالاول
تحصل معرفة الحق ، وبالثاني ينشأ الخلق الفاضل . وهو
متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء .

ثم ان التخلق بالحق المطلق يحمل المرء على ان يستهين بشؤون الدنيا ، وينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله والتسليم لامره ، فتسلم له بذلك سعادة الآخرة .

يتبين من ذلك كله انه قد اجتمعت في فلسفة مسكويه الخلقية الوان من المقررات الاخلاقية : من مثالية سقراط وافلاطون في تقديس العلم وكبت نزوات النفس ، وطالب الخير الاعمى ؛ الى واقعية ارسطو في كفاية مطالب الجسد ، وتحقيق حاجات المجتمع ، واعتبار هذه فضائل فرعية وسعادات جزئية ، من شأنها ان تمهد الطريق الى الفضيلة المثلى والسعادة القصوى والخير المطلق ؛ فالى تقريرية الشريعة في تبيان الحق ، والتوجيه نحو البر ، وانشأة التمتع بما اينسح في الشرع من خيرات الدنيا من جهة ، وفي التماس رضا الله والفوز بسعادة الآخرة من جهة اخرى . ويلتقي في مذهبه هذا تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية في تقرير قابلية الانسان للتهذيب الخلقى ، وفي وجوب العمل على تهذيب الاخلاق بالتعليم والارشاد علماً وعملاً . وبذلك يتضح ان الاخلاق قامت عند العرب اولاً على اساس العرف والعادة ، ثم تركزت على مقررات شرعية الهية ، فعملها وعلى ما لاءمها من مبادئ فلسفية دخيلة ؛ حتى انتهت الى مسكويه ، فصهرها وسبكها مذهباً عربى الاصل ، اسلامي الروح ، يوناني المنهج والسياق .

التوجيه التربوي

(١) التربية والتهديب

ان مفكري العرب ، اذ عالجوا موضوع الاخلاق ، لم يحصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية ، بل اولوا الناحية العملية التربوية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . وهذا ابن سينا يطرق الموضوع في « كتاب السياسة » ويشدد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الفطام ، و « قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة » . لانها ان فعلت رسخت فيه وغدت ازالها عنه متعذرة . واما السبيل الى تهذيب الاخلاق فينبغي - في رأيه - ان يكون « بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ... وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) الى الاستعانة باليد لم يحجم عنه » . على انه لا يجيز اللجوء الى الضرب الا « بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء » ثم هو يوصي بجعل الضربة الاولى موجعة ، لانها اذا كانت كذلك « ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ، واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به » . وهو توجيه يوائم - ولوفي المبدأ - علم التربية الحديث .

ويرى ابن خلدون اتباع هذه السياسة عينها في حمل

الناسىء على التحصيل . فيذكر ان اخذ المتعلم بالشدة مرة واحدة مضر به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم ، والثانية انها تقسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخداع فراراً من عواقب العنف ، قال : « ان ارهاف الحد بالتعليم مضرّ بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد ... فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وضيق عن النفس في انبساطها وذهب نشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والحُبث ، والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ؛ وعلمه المكر والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقاً ... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل واخلق الجليل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانياتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء الى الضرب الا في الضرورات ، على ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط . ويشير ، من ناحية اخرى ، الى ضرر المساحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة قبل الشدة والقسوة .

(٢) التربية واسلوب التعليم

ولعل من الخير ان نشير هنا الى الناحية التربوية في الازواح التعليمية . ولن نعرض هنا الى مواضيع الدروس ، او الى السياق المدرسي ، لان ذلك قد اختلف اليوم جداً عما كان عليه قبلاً . وانما نعرض اولاً للجو التعليمي ، ثم

لاسلوب التعليم ، ومن بعد ، لانواع العلوم من حيث صلتها
 باستعداد المتعلم وملكوته . فاول ما يوليه ابن سينا اهتمامه
 من ذلك اختيار المعلم ، فيشترط فيه ان يكون « عاقلاً
 ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ،
 وقوراً رزيناً ، بعيداً عن الخفة والسخف » . ثم هو يؤثر
 ان يكون مع الصبي اولاد آخرون من اشراف القوم ،
 لان ذلك احث له على التحصيل ، وأنفى للسأم عن نفسه .
 قال : « وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية
 من اولاد الحلة ... فان الصبي عن الصبي ألقتن ... وانفراد
 الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما » . ويشير
 الى ما يبلغه في ذلك من منافع المنافسة والمحادثة والاختلاط
 فيقول : « فانه يباهي الصبيان مرة ويقبطهم مرة ، ويأنف
 من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ، والمحادثة
 تقيد انشراح العقل ... وفي ذلك تهذيب لاخلاقهم
 وتحريك لهمهم وتقرين لعاداتهم » .

اما من حيث التوجيه التعليمي ، فابن سينا وابن
 خلدون متفقان في وجوب مراعاة ملكات الناشئ وميوله
 الفطرية . وذلك فيما بعد التحصيل الابتدائي . فان الطالب
 ينبغي ان يوجه الى الآداب او الرياضيات او العلوم
 الطبيعية بحسب رغبته وميوله الفطرية . ولا يجوز ، بوجه ،
 قهر الناشئ على علم لا ينسجم مع فطرته . ويوصي ابن
 سينا على الاختصاص بوجوب التوجيه المهني ، وبمراعاة الميل

والحذق الفطري في ذلك ايضاً ، فيحذر من حمل الناشئ
على صناعة لا يطيقها ، ولا يجيد في ممارستها لذة خاصة .
ولابن خلدون نظرة صائبة في انواع العلوم ومدى
الحاجة الى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها الى المتعلم .
فهو يجعل العلوم صنفين : علوماً آلية وعلوماً غائية . ولما
كانت الاولى مجرد وسيلة الى الثانية اوجب عدم التشديد
عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأتى عن ذلك
تقصير في تحصيل الصنف الاخر من العلوم . واوصى بتركيز
الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات . قال : « اما العلوم
التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتقريع
المسائل واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد
طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . اما
العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ،
فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لغيرها
فقط ، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل ؛ لان
ذلك مخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة
له لا غير ... وربما يكون ذلك عائفاً عن تحصيل العلوم
المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على
هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً
للعمر وشغلاً بما لا ينبغي . ثم هو يوصي ان يكون
التعليم في ذلك كله على سبيل التدريب ، ويقترح ان يكون
في ثلاثة تكرارات ، على ثلاث دوجات : الاولى اجمال

لاصول العلم ، والثانية تفصيل جزئياته ، والثالثة تحليل
 للمستغلات من مسائله ، وينبئ في بحثه الى فائدة التكرار ،
 وجدوى الامثال الحسية ، ويحذر المعلم من ان يتجاوز في
 تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان يكثر من التنقل
 بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم .
 ونغني عن البيان ان ذلك كله لا يتنافى في شيء مع اصول
 التربية الحديثة .

(٣) التربية والتوجيه العملي

ويتناول الغزالي هذا الموضوع من ناحية اخرى هي
 صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواءمة بينهما . فقد اشار في
 رسالته الفريدة « ايها الولد » الى ان العلم بلا عمل لغو ،
 بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير . ويشبه
 الغزالي العلم بالسلاح ، والعمل بالشجاعة ، ويبين انه كما
 ان السلاح بلا شجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل .
 قال : « فكذا لو قرأ رجل مئة الف مسألة علمية ،
 وتعلمها ولم يعمل بها ، فلا تفيده الا بالعمل » . وليس
 الذي يريده الغزالي هنا العلم بامور الدنيا فحسب ، والعمل
 على كسب الرزق ، بل العلم بمقائق الامور وصحيح
 المبادئ ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية . وليس
 الغاية المنشودة المنافع الدنيوية على الحصر ، بل هي
 بالاحرى سعادة النفس في الآخرة . قال : « لو قرأت
 العلم مئة سنة ، وجمعت الف كتاب ، لا تكون مستعداً

لرحمة الله تعالى الا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاء ربه
 فليعمل عملاً صالحاً . على انه يحذر المتعلم من طلب
 العلم لاجل المباهاة به ، ويوصيه بان يجعله سبيلاً الى تهذيب
 الخلق ، وتأديب النفس . ولا ينبغي ان يفهم من ذلك
 ان الغزالي يقلل من شأن العلم ، وانما هو يحذر من
 الاكتفاء بجمعه وادخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك
 قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل
 بلا علم لا يكون » .

*

وهكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع
 الاخلاق من كافة نواحيه : حللوا اسسه النظرية ، وعينوا
 مناهجه السديدة ، وحددوا اهدافه الصالحة ، ودعوا الى
 تحقيقه في العمل ، اثاراً للصالحات في الدنيا ، والتماساً
 للسعادة في الآخرة .

مراجع حديثة للتوسع

•

محمد يوسف موسى — فلسفة الاخلاق في الاسلام

المقالة الاولى — التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة .

المقالة الثانية — الحالة العامة في عصور الفلسفة .

المقالة الثالثة — مسكويه .

المقالة الرابعة — الغزالي .

— قصة الفلسفة اليونانية

احمد امين

(موضوع الاخلاق عند سقراط و افلاطون و ارسطو)

— تاريخ التربية الاسلامية

احمد شلبي

الفصل الرابع — التلاميذ .

— تاريخ الفلسفة اليونانية

يوسف كرم

(موضوع الاخلاق عند سقراط و افلاطون و ارسطو)

نصوص مختارة للتحليل

— النصوص السائفة

كمال اليازجي

النبهة العاشرة في الفلسفة الاخلاقية .

الناحية النظرية: من كتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه

الناحية العملية : من كتاب « السياسة » لابن سينا

ابن خلدون : من «المقدمة»

الفصل السابع

الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي

المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الكثيرين من الفلاسفة على تبين اوطانهم واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف وهي تدور ابدآ في محور : لماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف ينبغي ان يكون ؟ ولقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الاحوال ، وعمت الفوضى ، وانتشر الفساد ؛ فدعاهم ذلك - بحكم فطرتهم - الى التفكير في العلل والدواعي ، والى ارهاف الخيلة في تصور اوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شر ، ولا يتسرب اليها فساد ، فرسموا في عالم خيالهم صورآ لمجتمع امثل « لا يفترق الى اطباء ولا الى قضاة ... »

(١) الجمهورية المثلى في فلسفة اليونان - افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون في الجمهورية المثلى تأثير واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا ان نوسم

الخطوط الكبرى لنظام افلاطون الاجتماعي ، قبل الامام
بمحاولات المسلمين في هذا الموضوع .

وضع افلاطون كتابه المذكور متأثراً بالفوضى السياسية
والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة
بين اثينا واسبرطة . فقد اخفقت الهيئات التي تداولت
الحكم في اصلاح الحال ووضع حد للطغيان ، وعجزت عن
ارجاع الاستقرار والامن الى الحياة ، الامر الذي حفز
افلاطون - الفيلسوف الناشئ - الى ان يدرس الوضع
الراهن ، ويرسم سبيل الخلاص من مساوئه ومفاسده .
وقد انتهى به التفكير الى تركيز اهتمامه في اربع نقاط
رئيسية هي اولاً : تحديد واجب الحكومة تجاه الفرد
والمجتمع ، فتبين له انه تأمين السعادة للفرد وتحقيق العدالة
في المجتمع . ثانياً : معرفة اسباب الفساد تمهيداً لاستئصالها ،
وهي - على ما رأى - شره الفرد وطبعه في الاستئثار
بالخير دون اخيه الضعيف ، وتطاحن الجماعات في سبيل
السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ؛ وما يتبع ذلك
كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة
من يد الى يد ، ومن جماعة الى جماعة . ثالثاً :
رسم منهج للاصلاح يقضي نهائياً على الفساد ، رأى انه
يتحقق بتهديب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية
والفضوية والعاقلة بالعلم والتدريب ، وبناء المجتمع - من
ثم - على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تجني الثروة ،

ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان ، وحاكمة تنظم الشؤون وتطبق القوانين . ثم اقامة التعاون التام بينهم بحيث لا تطفئ الواحدة على الاخرى ، ولا تقصر فيما هو مترتب عليها . ورابعاً : وضع نظام للمجتمع الجديد ، يؤمن تصريف الامور على الوجه الامثل ، ويجول دون عودة الفساد اليه . فنظامه الجديد اذن قائم في الفرد على التوازن بين القوى بارساد القوة العاقلة . وفي المجتمع على التعاون بين طبقاته بهداية الطبقة الحاكمة .

(٢) تحقيق الجمهورية المثلى

ولكن كيف السبيل الى نقل هذا التصميم الى حيّز الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ بدأ افلاطون بهدم الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، رغبة في تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، فتعدو « الجمهورية » لا « الاسرة » الوحدة الاجتماعية الحقيقية ؛ وقد اشار بانشاء دور للحضانة ، ومعاهد للتهديب والتعليم ؛ واوجب اتاحة امكانيات تحصيل العلم للجميع على اختلاف الجنس والمكانة الاجتماعية .

اما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، واتخذها اساساً لتقسيم الرعية في الجمهورية الى ثلاث طبقات مقابلة لقوى النفس الثلاث . المرحلة الاولى تشتمل على الرياضة لتقوية الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض

الفنون لصقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحان عام فتألف من الراسبين طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون للدرس في المرحلة الثانية ، فيدرسون العلوم الرياضية والطبيعية مدة عشر سنوات اخرى ، تنتهي كذلك بامتحان عام ، يحال على اثره الراسبون الى الجندية ، ويؤلفون الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون التحصيل في المرحلة الثالثة حيث يدرسون الفلسفة بوجه عام ، وعالم المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ، يحالون بعدها الى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، او يسرحون في المجتمع يعلمون الناس ، ويوجهونهم في معضلات حياتهم ، حتى سن الخمسين . فمن لم يثبت في ذلك كفاءة في سياسة الناس اعيد الى طبقة الجند ، واسندت اليه بعض الوظائف العليا ، وتألف من الناجحين منهم طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون والمناوبة .

واذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، وتوزيع المهام بين المواطنين ، انتاجاً ومدافعة وقضاءً ، اخذ في سن القوانين التي بدا له ان من شأنها ان تحفظ نظام الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فحدد الملك الشخصي في طبقة العمال باربعة امثال ما هو كاف كحد اعلى ، وحرّم الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض

في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابس والسكن والعلاقات الجنسية ، في كل من الطبقتين على حدة . وذلك على زعم منه ان هذه الاباحية تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة ، وتحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الغيرة والمنافسة ، فينقطع هادئاً الى تأدية المهام الموكولة اليه باخلاص تام . واذ يقوم العامل والجندي والحاكم كل منهم بواجبه على هذا الوجه الكامل ، تحصل لكل منهم السعادة في العيش ، وتتحقق العدالة في المجتمع .

لكن الشمول في التفكير دعا افلاطون الى التحفظ . فنجباً للفساد من ان يعود فينشأ في الداخل ، او يتسرب من الخارج ، اضاف الى النظم العامة قيوداً خاصة . فحصر سن الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج بين الاقارب الاذنين ، واوجب اطلاق المواليد الضعفاء وغير القانونيين ، كما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام تامة العافية . وحدد عدد المواليد حتى لا يزيد عدد السكان عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فتبقى الجمهورية في مأمن من الفقر وسوء الحال ، وبالتالي ، من تولد النزاع ونشوب الفتن . ومنع التجارة الخارجية لما تؤدي اليه من منافسة بين الامم ، تنتهي بالحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين اثينا واسبرطة . على انه اخذ ايضاً باسباب « الدفاع السليبي » ، فروّض الجند على الحياة الحثيثة ، واقامهم بصورة دائمة حراساً على اسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيائها ونظامها .

بذلك - على ما رأى افلاطون - تتم السعادة للفرد ،
ويؤمن الاستقرار في المجتمع ؛ اذ يقوم كل فرد في طبقته
بما اعد له ، وتنهض كل طبقة بما ترتب عليها ، ويستوفي
كل مواطن ما يوازي اتعابه ؛ فيزول العدوان وتتحقق
العدالة .

(٣) « الجماعة الفاضلة » في الاسلام

هم كما وصفوا انفسهم « اخوان الصفا وخلان الوفا واهل
العدل وابناء الحمد » . لكنهم كتبوا اسماءهم فلم يرد منها
في التاريخ الا : ابو سليمان المقدسي ، وابو الحسن الزنجاني
وابو احمد المهرجاني ، والعوفي ، وزيد بن رفاعه - ولعلها
اسماء مستعارة . وتدل القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير
كان رئيسهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدون قراراتهم
ومصنف علومهم . الف هؤلاء واتباعهم جمعية سرية في
مدينة البصرة عرفت « بجمعية اخوان الصفا » . بدأ شأنها يظهر
في النصف الثاني من القرن العاشر . وكانت تنعى على العصر
ما بلغت اليه حالته الاجتماعية من فساد وتفسخ ، وتدعو
الى اصلاح بالالفه والتعاون . بيد ان مؤسسيها وجدوا
ان الدعوة العامة لا تجدي نفعا ، فاختاروا العمل سراً ،
وحصروا النشاط في فئة من الشبان المستنيرين ذوي الاخلاق
الرضية ، فدعواهم سراً الى الانخراط في سلكهم ، والانضمام
اليهم في تحقيق جهودهم .

وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غاية ظاهرة يسعون

الى تحقيقها ، ووسيلة معينة يأملون الوصول بها الى تلك الغاية . أما الغاية فالسعي للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد النفس للظفر بسعادة الآخرة ؛ وذلك ببناء نواة لمجتمع جديد خيّر في الحواضر الكبرى ، تستعاد فيها الحياة الرضية التي عرفت في عهد الراشدين . اذ قد ساءت الاحوال بعد عهد النبي ، فقتل الجيرون من صحبه ، وتوالت على اهله المصائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع دولة خلان الوفا » ، فتراءى لهم انهم جديرون باعادة المياه الى مجاريها . واما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على تحرير الشريعة مما لحقها من الضلالات ، اذ زعموا « ان الشريعة قد تدنس بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في اوساط الشيبية الواعية ، والتمسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد وضعوا ، بادى ذي بدء ، اثنتين وخمسين رسالة ، خُصوا في كل منها فرعاً من فروع العلم بأسلوب شيق ومأخذ سهل ، واجملوا اغراضهم في « رسالة جامعة » . ثم بثوها تباعاً بين من اصطفوهم من اهل الكفاءة ، آملين ان تعم دعوتهم الاقطار الاسلامية ، ويتم الاصلاح المنشود على يدهم . فهم ، والحالة هذه ، ينحون نحو الفلاسفة في وجوب

التأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غاية في نفسه ، بل يتخذونه وسيلة لتهديب الخلق ، وتركبة النفس ، واصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع . على ان من المؤرخين من يرى ان الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاسماعيلية ، تتحين الفرص للايقاع بالعباسيين ، وارجاع الحكم الى آل البيت . لكن الادلة على ذلك — فيما نعلم اليوم — لا تزال غير قاطعة .

وقد كان للجمعية نظام داخلي يفرض الالفية بين الاخوان ، والتعاون التام في شؤونهم ، ويدعو الى ان يعاشر بعضهم بعضاً بالايثار والتضحية . اذ « ليس شيء ابلغ على المعاونة من ان تجتمع قوى الاجساد المتفرقة وتصير قوة واحدة ، وتتفق تدابير النفوس المؤتلفة وتصير تدبيراً واحداً ، حتى تكون كلها كأنها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غلبتها ، وتظهر كل من خالفها وضادها » . ويوصي هذا النظام بالحرص على الاخ لانه « اندر من الكبريت الاحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه واسعافه ، وبتقديمه على الاقرباء ايأ كانوا ، لان صلة الروح امكن من صلة الجسد . ذلك لانهم رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد للخلاص من شرور الدنيا . على انهم لم يدعوا الى العزلة ، ولا الى الانقطاع عن شؤون المجتمع ، بل ارادوا ان يكون مجتمعهم — في اول الامر على الاقل — مجتمعاً ادبياً معنوياً روحياً ،

وان يجعلوا منه مدينة رمزية روحانية ، تغنى بشؤوب
 النفس قبل الجسد ، وبالاخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى
 ذلك قالوا : « وينبغي لنا - ايها الاخ - بعد اجتماعنا
 على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوة ، ان نتعاون
 ونجمع قوة اجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدير
 نفوسنا تديراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية ،
 ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس
 الاكبر . . . وينبغي ان يكون لاهل المدينة سيرة جميلة
 كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة
 اخرى يعاملون بها اهل المدن الجائرة . . . وينبغي ان
 يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار
 بناؤها ، وان يشيد بناؤها على الصدق في الاقاييل ،
 والتصديق في الضمائر ، وتم اركانها على الوفاء والامانة كيما
 يدوم ، ويكون كمالها على الفرض في الغاية القصوى التي
 هي الخلود في النعيم » .

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من اهداف هذه
 الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعد البصرة بعيداً ،
 وان كانت رسائلهم قد نفذت الى كل مكان . ولئن كانوا
 قد فرضوا أنفسهم على التاريخ ، الا ان هدفهم بقي الى
 الآن حلماً من احلام الفلاسفة .

(٤) « المدينة الفاضلة » في الاسلام - الفارابي

وجد الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضع اجتماعي

يشبه ، من وجوه عديدة ، الوضع الذي وجد افلاطون نفسه فيه قبل ذلك بنحو ثلاثة عشر قرناً . ويكفي ان نلح هنا الى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين الدويلات التي نشأت منها ، والى ما ادى اليه ذلك من اضطراب حبل الامن ، وارتباك سياق الاعمال ، وفساد شؤون المجتمع . وعليه فقد سنح للفارابي ، كما خطر لافلاطون من قبل ، ان يرسم تصميماً للمجتمع فاضل . على ان الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم كما يشاء ويهوى ، وان يجعل من نفسه ، كما جعل افلاطون ، مصدراً لتشريع جديد ، بل كان مقيداً بانحكام شريعة منزلة اضطر - بحكم عقيدته - الى العمل ضمن حدودها . وهو ما يشهد به كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » .

استهل الفارابي بحثه الاجتماعي في هذا الكتاب . باعتبار الاجتماع ضرورة انسانية ، وقرر من ثم ان التعاون الصحيح بين الافراد وبين الجماعات هو السبيل المؤدي الى سعادة الفرد ومصلحة الجماعة . واذ نشد الاصلاح للمجتمع الفاسد الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدأ من اصغر كتلة ممكنة . فشطّر المجتمع الى شطرين : كامل يستقل بحاجات اهله ، وناقص لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة ثلاثة : كبرى هي المعنورة ، ووسطى هي الامة ، وصغرى هي المدينة ؛ وجعل الناقصة اربعة : هي القرية والحلة

والسكة والمنزل . وعلى ذلك فقد بدأه من المجتمع الكامل
الاصغر الذي هو المدينة ، بخلافاً لافلاطون الذي بدأه
في المجتمع الاوسط الذي هو الجمهورية .

واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الاصلاح من الفرد ،
لانه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى
النفس فيه اساساً لنظامه العتيد ، لان الاسلام يأبى النظام
الطبعي الذي انتهى اليه افلاطون من قياسه ، ، ولذلك
آثر ان يستمد نظامه من تركيب الجسم العضوي ، حيث
تتعاون الاعضاء في نظام تام مركزز يعمل برئاسة
القلب . وقد اوجب ان يكون عمل كل فرد في المجتمع
بحسب اهليته وكفاءته ، كما ان عمل كل عضو في الجسم انما
هو بحسب فطرته وطواعيته . واشتروط في التعاون الارادي
بين افراد المجتمع الدقة والصدق اللذين تحققهما اعضاء الجسم
في تعاونها الفطري القسري ، فينال الفرد من المكافأة ما
يعادل خدمته ، وتحقق بذلك السعادة في حياته والعدالة في
مجتمعه .

وكما ان وظائف الاعضاء تتسق بعناية القلب ، كذلك
اعمال الافراد في المجتمع الفاضل انما تنظم بارشاد رئيس
عالم فاضل . وقد اشتراط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة
صفات اخصها كمال العقل ، وقام الخيلة . وكأما اراده
ان يكون جامعاً لخال الفلاسفة والاولياء . وغالب الظن
انه يستوحي صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم

نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتبر عهد الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، إن شعر مركز الرئاسة ، ولم يعثر على شخص يتحلى بالصفات اللازمة ، ان تؤلف هيئة تؤمن بمجموع افرادها هذه الصفات فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي في مجتمعه الجديد ان ينقض شرائع موجودة ، او يحدث شرائع جديدة على نحو ما فعل افلاطون ، لان الفساد - على ما بدا له - لم يكن من نقص في التشريع ، بل من فساد الناس وطغيانهم . واذن فالنجاة من الفساد انما تتحقق بلزوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق مقتضياتها . وذلك كفيل عنده بعودة الحياة الى مثل ما كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

وبدلاً من ان يتعرض الفارابي الى الاوضاع القائمة ، ويهاجم الاشخاص والهيئات بصورة مباشرة ، عمد الى وصف المجتمعات غير الفاضلة ، وبين وجهات شذوذها . فذكر منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . فـ « الجاهلة » هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية فانغمسوا في امور ظنوها الغاية من الحياة . و « الفاسقة » هي التي عرفت السعادة الحقيقية لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك اهل المدينة الجاهلة . و « المبدلة » هي التي كانت في اعتقادها سديدة الرأي قبلته ، وتبدلت افعالها بحسب ذلك ، و « الضالة » انما هي التي ظنت انها على حق فيما اعتقدت

وخالت الخداع من رئيسها والتمويه وحيًا والهاما .
ويعيش اهل المدينة الفاضلة في وفاق وامن والفة جامعة ،
في حين يعيش اهل المدن غير الفاضلة في نزاع وخصام
وتعاسة مشقية . هذا في الدنيا ، اما في الآخرة فان
نفوس اهل المدن الفاضلة تخلد في سعادة ابدية . واما
نفوس اهل المدن الفاسقة والمبدلة والضالة فانها تخلد في
شقاء ابدى . لكن نفوس اهل المدن الجاهلة لا تستشعر
السعادة ، ولا تتحسس الشقاء ، بل تبيد وتتعدم شأن
نفوس الحيوانات .

يتبين لنا من ذلك ان الفارابي تأثر بفكرة افلاطون
لا بنظامه ، ولذلك جاء نظامه شرقياً اسلامياً . فالاجتماع
الفاضل في الاسلام اجتماع ثيوقراطي : يعنى بشؤون
الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الآخرة ، وبمحاول
ان يؤمن للناس سعادة الدنيا ونعيم الآخرة . على ان كلا
النظامين لم يخرج من عالم الفكرة الى عالم الواقع .

المجتمع الواقعي

ظهرت الفلسفة الاجتماعية في الغرب الاسلامي في ظروف
شبيهة بتلك التي طغت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً
واقعياً . منشىء هذه الفلسفة ابن خلدون (١٤٠٦) ،
وقد عاصر عهد التفكك في الاندلس والمغرب ، عندما
نشأت الامارات الكثيرة واستفحل النزاع بينها ، فوجد

الطامعون الاحوال مؤاتية للعصيان والاعتصاب والاستئثار بالحكم . وعبد الرحمن بن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى الى امراء كندة . ولد في تونس ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاشتغال بالقضاء . حصل علومه الاولى على والده ثم على مشاهير عصره ، واطهر تقوقاً خاصاً بالفقه المالكي ، واذ عرف بتفوقه عين كاتباً في بلاط ابي اسحق الحفصي في تونس . على انه كان بعيد المطامع شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة الى امارات تتنازع السلطة ، ويعدو بعضها على بعض . فخاض ابن خلدون غمار السياسة . وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب امير ما ، راسله واشتغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير . وقد افتضح امره غير مرة ، والقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . وبلغ تخوف الامراء منه - في نهاية الامر - انهم كانوا لا يرتاحون لوجوده في بلادهم ، اذ قلما دخل بلداً الا ثارت فيها الفلاقل ..

واذ انتهى ابن خلدون من مغامراته الحطرة الى الفشل ، واحس بنفور الامراء منه ، اعتزل السياسة ، ولجأ الى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد ، وعكف على وضع كتاب عام في التاريخ هو « كتاب العبر ... » مهد له بمقدمة في احوال العمران ، سلخ في تدوينها اربع سنوات . واذ

بدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة الى المصادر ، فاضطر الى ان يخرج من عزلته ، ويتوجه الى تونس حيث اتم مؤلفه . لكن الظنون والمخاوف لم تلبث ان حامت حوله من جديد ، فأثر الرحيل عن البلاد حيلة الى الاسكندرية . وبعد ان استقر بها ارسل يستقدم اسزته ، ففرقت في طريقها اليه . فقصده الى القاهرة ، وتولى فيها تدريس الفقه المالكي . ثم عين قاضياً لهذا المذهب ، لكنه لم يلبث ان عزل لخلاف نشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه الى مكة حاجاً فالى المدينة ، ثم عاد الى القاهرة وأكب على تنقيح تاريخه . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ تيمورلنك ، في حملته ، الديار الشامية ، ورابط في ضاحية دمشق . فقصدها سلطان مصر واصطحب ابن خلدون فيمن اصطحب ، واوفده الى تيمورلنك بمهمة عقد الصلح ، فانجزها بعد لأي . ثم عاد الى القاهرة وفيها توفي .

افاد ابن خلدون من ذلك كله خبرة واسعة في احوال المجتمع ، وتقلبات السياسة . ولذلك قدم كتابه التاريخي بحث مستفيض في طبيعة العمران واطوار المجتمع ، واستهل هذه المقدمة باستعراض نقدي للاخطاء التي وقع فيها المؤرخون ، فردّها الى اسباب منها : ميوعة البحث ، والميل مع الهوى ، والجهل بطبائع العمران . ثم ابان في سائر المقدمة ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته لعوامل طبيعية فعالة ، وينساق في تطوره لنواميس عامة شاملة ،

لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . واذ تبسط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه النواميس ، وجد نفسه يدون علماً جديداً « مستنبط النشأة » ، أشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع . وهو موضوع دراستنا هذه .

(١) المجتمع وقواعد العلم

المّ ابن خلدون بعلوم عصره ، لكنه لم يطمئن الى مقررات الفلسفة فيما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بان موضوعها من طور غير طور العقل ، فالعقل غير صالح للنظر فيها ، اذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » . على ان خروجها عن طوره لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة . وانما هي تتحصل بقوة في النفس كنتك التي عند الانبياء والاولياء ، فينبغي - من ثم - على الجمهور ان يثق بما يلقون اليه من ذلك . لذلك تحول ابن خلدون عن موضوع الالهيات الى المجتمع ، يدرس شؤونه ، ويعمل احداثه واطواره ، ويجتهد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه . على انه اذ يقرر ان الشريعة هي الطريق الى معرفة الغيبات ، يعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، ويخضع احواله واحداثه لقواعد العلم ومقتضيات المنطق . ولذلك تميز بحثه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي . واكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع احوال المجتمع الى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كل حادث في التاريخ

لأنما حدث بحكم علة اوجبه . واشتروط في ادراك احوال المجتمع ، على وجهها الصحيح ، معرفة العلة التي اثرت في تلك الاحوال . ولقد اوضح - الى ذلك - اننا كثيراً ما نجعل الاسباب الداعية والعلل المؤثرة ، فاذا كان ذلك ، لا يجوز ان ننسبها الى الظروف والصدف ، بل ينبغي ان نوالي البحث عن العلة ، او نقرر وجودها ونعترف بجهلها . فشان المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، وناموس العلة واحد فيها . وهذه النظرة الى المجتمع هي التي وجهت ابن خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، فخالف القدماء في اعتباره سلسلة من الاحداث الجارية ، وقرر انه « خبر عن المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيمهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال » . فهو صاحب الخطوة الاولى في اعتبار التاريخ علماً اجتماعياً .

(٢) المجتمع ومقتضيات العيش

يعزو ابن خلدون اجتماع افراد الناس ، ونشأة التعاون بينهم ، الى عاملين اساسيين : الاول تقصير الفرد عن استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، بما يتعلق بالطعام والرداء

والمأوى ، وعجزه منفرداً عن دفع ما قد يعرض له من العدوان . فكان من ذلك اجتماع افراد من جنسه في مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ، على اساس التعاون وتبادل المنافع . على انه باجتماع الناس على هذا النحو ، اشتبكت بعض مصالحهم ، ووقع بينهم النزاع ، فاحتاجوا الى وازع يقضي بينهم في الخصومات فكان ذلك منهم الى من ميز نفسه بالحزم والحكمة ، والمقدرة على فرض ارادته . وبمرور الزمن استأثر هذا بالسلطة ، ومهد سبيلها لذريته من بعده ، فكانت من ذلك العvisية . وبتحول الجماعة من حياة البداوة الى الحضارة صارت العvisية الى ملك ؛ وذلك عن طريق استئثار السلالة بالسلطة ، واستكثار الانصار والاعوان ببذل وجوه المنافع ، وحشد الاموال بالاستيلاء على مصادر الثروة ، وتجهيز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فان السلطة لا تسلم للسلالة الواحدة مدى الدهر ، لكنها لا تلبث ان تتحول الى هيئة ناشئة اخرى . وغاية ما تدوم السلطة في السلالة الواحدة اربعة اجيال ، يتولاها اربعة جدد : بانٍ ومباشر ومقلدٍ وهادم ، على ما سيجيء .

(٣) المجتمع وعوامل الطبيعة

ثم ان المجتمع الناشئ - في رأي ابن خلدون - ليس بمعزل عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقع تحت تأثيرها ، وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل

التعيين ثلاثة : هي الاقليم والتربة وطبيعة الهواء . فالعمران
 البشري اول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقليم المعتدلة ، حيث
 احتشد الناس ، وانتظم التعاون ، وقامت الدول ؛ فارتقت
 الزراعة والصناعة ، وازدهرت العلوم والمعارف ، وظهرت
 الاديان وتفرعت المذاهب . اما الاقليم الحارة والباردة
 فقد بقيت ضعيفة الحظ من العمران ، بعيدة عن الرقي
 بنسبة بعدها عن الاعتدال . واما طبيعة الارض فانما تؤثر
 في العمران من حيث خصب التربة ، وثروتها المعدنية والمائية ،
 وموقعها من سواحل البحار او ضفاف الانهار او خطوط
 المواصلات . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ،
 اذ به يتقرر توجه المجتمع نحو الزراعة او التجارة او الصناعة ،
 ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها . اما طبيعة الهواء
 فمن حيث تأثيرها في امزجة الناس واخلاقهم . فقد عزا
 ابن خلدون الميل الى الكسل والطيش والهوى في المناطق
 الحارة الى حرارة الهواء ، ونسب النشاط والنباهة والاتزان
 في المناطق الباردة الى برودة الهواء ، فأثر لذلك سكان
 الارياف جملة على سكان الاصقاع الساحلية ، لاسيما المدن
 المكتظة بالسكان . بل هو يعيد حتى لون البشرة الى تأثير
 المناخ ، فيرد سوادها في المناطق الاستوائية الى وقوع
 اشعة الشمس مسامتة ، وبياضها في الاقليمين الثاني والخامس
 الى وقوع الاشعة مائلة .

(٤) المجتمع وفاموس التطور

بحكم هذه العوامل على اختلافها وتفاعلها ينشأ المجتمع البشري . فاذا نشأ سلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة ادوار : بدوي فغزوي فحضري . فالبدوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتصرون من حاجات الحياة على الضروري البسيط ، فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، ينتقلون بها من مكان الى مكان في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالفلاحة والزراعة ، ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والاعراس ، وهؤلاء اكثر استقراراً من اولئك ، ومستوى العيش عندهم احسن حالاً . فاذا زاد عدد السكان ، وقصرت موارد العيش عن كفايتهم ، ورأوا ما عند جيواتهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا امرهم ووالوا الغزوات على تخومهم ، واستاقوا ما استطاعوا من مواشيتهم ، ونهبوا ما تيسر لهم من خيراتهم ، واعتصموا منهم ببواديتهم . فاذا استشعروا منهم ضعفاً غزوه في عقر دارهم ، واقاموا في مواطنهم ، واستاثروا بالكثير من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، فقدت عصيتهم ملكاً .

فاذا تم لهم اخضاع الامصار ، استعانوا على ادارتها وتنسيق احكامها بالامة المقهورة . ثم نزع نفوسهم الى التماس الرغد والسعة في العيش لتوفر اسباب النعمة لهم ، فاختلفوا

بالسكان ، وقلدهم بمظاهر حياتهم ، وتعلموا منهم الصنائع ،
واخذوا عنهم العلوم ، وفرضوا عليهم في مقابل ذلك لغتهم
والكثير من عاداتهم وآرائهم ومذاهبهم في الخلق والاعتقاد ؛
ولا بدع فالتاس على دين ملوكهم . فاذا امعنوا في
الرغد ، انتهوا الى الترف والبطر ، واستناموا الى الثقة ،
ونغفلوا عن الحزم في الادارة ، واستنابوا اتباعهم في معالجة
الشؤون . فلانت شوكتهم وضعف امرهم ، واستمروا
مع ذلك في الاستزادة من اللهو ، والاستكثار من فنون
اللذة . فاذا اصابهم من مجاورهم من البدو على تلك الحال
والوا عليهم الغزوات ، حتى تمكنوا من قهرهم على بلادهم ،
واستخلاص الامر من يدهم ؛ ففقدوا من هؤلاء البداة
المتعكبين بنسبة ما كانت الامة المتحضرة منهم اذ غلبوها
وسيطروا على مرافقها .

ويرافق هذا التطور السياسي ، من دور البداوة الى
دور الحضارة ، توسع حضري على سبيل التقليد بالتشبه
الجزئي بين جيل وآخر ، الى ان ينتهي الى المفارقة
والمباينة . ذلك ان الجيل الغازي يحافظ على الكثير من
اوضاعه ، ولا يقتبس الكثير من مظاهر الحضارة الجديدة .
فاذا جاء الجيل الثاني مزج بين ما اخذه عن الجيل الاول
وما وجدته في المجتمع المغلوب على امره . فاذا تلاه الثالث
الف بين هذا المزيج الموروث والجديد الطارىء . وكانت
حياة الجيل الرابع مولدة جملة وتفصيلاً ، واختفت منها

آثار البداوة بما حل مكانها من غصارة العيش ، ورقية
الذوق ، ولين العريكة .

*

وهكذا فالمجتمع الانساني ينشأ بحكم ضرورة التعاون ،
ويتنوع بتأثير الاقليم والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً
لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انهياره
من حيث يبلغ كماله ، ويقوم على انقاضه مجتمع جديد
يعيد تاريخه ويكرر سيرته . وهكذا دواليك .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين

— قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر : رأي افلاطون في الدولة .

يوسف كرم

— تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني — الفصل الخامس : السياسة .

الاب الياس فرح — فلاسفة العرب — الفارابي

المدينة الفاضلة .

عمر فروخ

— اخوان الصفا

القسم الاول — جماعة اخوان الصفا ورسائلهم .

القسم الثاني — الفصل التاسع : الفلسفة الاجتماعية .

طه حسين

— فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

الفصل الثالث : غرض المقدمة .

الفصل الرابع : الظواهر المستقلة عن الاجتماع .

الفصل الخامس : الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية .

الفصل السادس : الظواهر الاجتماعية لحياة الحضرة .

دي بور

— تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب السابع — الفصل الاول : ابن خلدون .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص الساتعة

التبذة الثامنة — القسم الثاني : نظام اخوان الصفا .

من « الرسائل اخوان الصفا »

التبذة الثامنة — القسم الثالث : المدينة الفاضلة .

من « آراء اهل المدينة الفاضلة » للفارابي

التبذة التاسعة — في الحضارة والعمران .

« المقدمة » لابن خلدون

خاتمة في انتقال الفكر العربي إلى الغرب اللاتيني

الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

تقف الآن من الفكر العربي عند آخر العهد بنشاطه في تلك الحقبة . شرع العرب بنهضتهم العلمية هذه في القرن الثامن ، وما زالوا يعملون على بحث المسائل ، وتدوين العلوم ، وترجمة الآثار الدخيلة ، حتى كان القرن الرابع عشر . فاخذت من بعده جذوة نشاطهم في الخمود ، وكوكب سعدهم في الأفول .

(١) أوج الفكر العربي ويقظة الفكر اللاتيني

يخيل الى الناظر في الحضارة العربية انها ظهرت وخبث وكأنها لم تظهر ولم تخب . لكنه ، ان هو انعم النظر في العوامل التي بعث النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، ايقن ان ذلك التراث المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكر الانساني في ابان عصور الظلمة ، لم يضلح كسحابة صيف ، ولم يتلاش كحلقات

المياه ، بل نفذ الى موطن آخر من مواطن الاسرة البشرية ، وساعد على بعث فكر جديد ، كان يتلمس طريقه الى الحياة ، ويتحفر للخروج من الظلمة الى النور . ولدت الحضارة العربية واوروباً تتخبط في ظلام الجهل ، وعندما بدأت تفتح عينها للنور ، كانت الحضارة العربية في اوج مجدها وكامل نضجها ، فاخذت ترتفع من لبائها . واذا حان وقت الفطام ، سعت في طلب الغذاء من مصادر اخرى ، واتجهت في نحوها اتجاهاً مستقلاً ؛ وما بلغت اشدها ، حتى كانت قد بنت صرحاً من الحضارة جديداً . على اننا لن نقف من حكاية الفكر العربي عند هذا الحد ، لان ذلك لا يفي بحقه علينا ؛ ولا بد لنا ، وفاء بذلك الحق ، من ان نعرض - ولو بإيجاز - الى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية . والذي نلاحظه ، بادىء ذي بدء ، ان يقظة الفكر اللاتيني قد افترنت بملابسات شديدة الشبه بتلك التي رافقت الفكر العربي في نشوئه ونموه . فقد نشأت النهضة الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية في القرن الثامن بالتوجه والنقل ، وكذلك بدأت في اوروبا في القرن الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية الى العربية عن طريق السريانية ، ومن الهندية الى العربية عن طريق الفارسية ، ثم غدا الى العربية عن لغة الاصل مباشرة ؛

وكذلك كان النقل من العربية الى اللاتينية عن طريق
العبرية ، ثم صار بينها بلا وسيط . وكما ان الحركة
الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها
عهد من الاستعداد ، وشعور بالحاجة ؛ كذلك هي لم
تجىء في العالم اللاتيني الا بعد استعداد ، وبعد شعور حاد
بالحاجة الماسة .

على اننا ، ان نحن سلمنا بالقول المأثور : « ان العرب
تسلموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادوها الى اللاتين
بيد اليهود » ، فلا يجوز ان يفهم من ذلك ان مهمة
العرب كانت مقصورة على النقل ، وان فضلهم لم يتجاذر
حفظ الاثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوربا الى غربيها ؛
بل من العدل ان نسجل لهم فضلاً عظيماً في تنمية هذا
التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية
والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة ، انبثقت عندهم من فكرة
الاتفاق الجوهرى بين العلم والدين ؛ ومارسوا العلوم على
اختلفها ، و اضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا
الكثير من المعلومات ، وحسنوا ما استطاعوا في اساليب
الدرس والاختبار ؛ واهتدوا الى الكثير من المستنبطات
والمكتشفات . ولقد افاد علماء اللاتين من مؤلفات العرب
في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام
المسلمين وفلسفتهم في انشاء علم اللاهوت ؛ وهو ما سنسوق
اليه كلامنا ، ونختم به رسالتنا .

(٢) الاتصال الفكري بين العرب واللاتين

لم يكن العرب ، في ابان حضارتهم ، بمعزل عن الشعوب الاوروبية ؛ بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وضمالية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطماع السياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها التي عززت هذه الصلات ؛ بل كان من جملتها وفي طليعتها ، العامل الفكري والظموح العلمي . فقد كانت الامبراطورية الاسلامية في تلك العصور موطن العمران ، وموئل العلم ؛ وكان العرب قادة الشعوب في كل ما يمت الى التجارة والصناعة ، والعلم والفن ، بصلة . لذلك شغقت اليهم الشعوب بانظارها ، وقلدتهم في مظاهر حضارتها ، واستندت اليهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . اما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية اوثق واغلب ، لان الصليبيين - بوجه العموم - لم يكونوا - من هواة العلم ؛ ومع ذلك فقد تسرب ، على يدهم ، شيء من مؤلفات العرب العلمية الى اوروبا ، وترك في نهضتها الفكرية اثراً يذكر . ولعل اشهر رائد لعلوم العرب اولارد البائي ؛ فقد جاء الديار الشامية في اوائل القرن الثاني عشر ، وقصد الى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب ، في الفلك والهندسة ، الى اللاتينية . وكذلك مدينة القسطنطينية ؛ فقد غدت في

القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط
الفكري اوجه في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) .
ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً في تعهد علوم اليونان
القدماء ، الا انهم لم يبلغوا فيها شأو العرب ؛ ولذلك
عمدوا في تحصيلها الى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .
على ان الصلة الفكرية ، بين العرب واللاتين ، كانت
على اشدها في صقلية والاندلس ، وكانت في الاولى ارسخ
منها في الثانية ، اذ اشتملت على الكثير من مظاهر الحياة
الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة .

بدأت الحضارة العربية تتوثق في صقلية في النصف الثاني
من القرن العاشر ، اذ كانت تابعة للحكم الفاطمي . ومع
ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفاحين النورماندين ،
الا ان معالم الحضارة الشرقية لم تتزل عنها ، بل زهت
في عهد روجر الاول (١١٠١) لانه كان من مجبي العلم
وارباب الخلق السمع ، فقرب العلماء من كل جنس ،
واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت هذه
الحضارة اوجها ، واوسع مداها ، في عهد حفيده فردريك
الثاني (١٢٥٠) ، اذ جعل بلاطه كعبة للعلم ، وموئلاً
للعلماء ؛ وانفق بسخاء على ترجمة الآثار العربية الى اللاتينية .
ثم انه اغرم بالازياء والعادات ومفاهيم الحياة الشرقية ، فعززها
حتى انه اقام لنفسه دار حريم على نحو ما تجرى عليه امراء
المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحده على

العلماء ، شديد الشبه بالخليفة المأمون ؛ يدل على ذلك ما
اثر عنه من انه وضع اسئلة ، في معضلات الفلسفة ومسائل
العلوم ، وجهها الى اقطاب العلم في العالم الاسلامي ،
فاجابه عنها ابن سبعين الاندلسي (١٢٦٩) في رسالته
« الاجوبة عن الاسئلة الصقلية » ، وعبر عن رغبته في المسير
اليه ان شاء ان يبسطها له . وكانت بين فردريك وامراء
المسلمين ؛ في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون
العلم واحوال العلماء .

ولم تكن الاندلس في هذا الموضوع اقل شأنًا من
صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر
(القرن العاشر) ، من اشهر مدن العالم حضارة ، وبرزها
عمرانًا ، وارقاها علماء ؛ فكانت تباري في ذلك القاهرة
وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصد
طلاب العلم ، وهدف الراغبين في الاستشفاء ، وغرض
الساعين وراء الخبراء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة .
ولم تكن كذلك بالنسبة الى العالم الاسلامي وحده ، بل
وبالقياس الى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وشعوب
اوروبا الوسطى . وكان مما حمل على انتشار الحضارة
الاسلامية نحو الشمال هجرة « المستعربين » الى اسبانيا
المسيحية ، وفرار اليهود الى جنوبي فرنسا ، على اثر
اضطهاد المرابطين ثم الموحدين لهم ، بين القرن الحادي عشر
والثاني عشر . وكان كثير من هؤلاء من اهل العلم

يقنقلوا معهم ما وعوه من آثار هذه الحضارة لا سيما المدونات
العربية .

الترجمة الى اللاتينية

لا بد ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي الى
العالم اللاتيني ، من كلمة نصف بها الطريق الذي سلكه
هذا الفكر الى اللغة اللاتينية : وهذا بدوره يقتضينا ايراد
كلمة عن تسرب هذا الفكر اولاً الى الاوساط اليهودية ،
ذلك لان اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطلائع النهضة
اللاتينية ، بمقام السريان في الشرق من الفكر اليوناني
وطلائع النهضة العربية .

(١) اشتغال اليهود بالترجمة

لم يكن اليهود في الشرق بمعزل عن الحركة الفكرية
الاسلامية التي انتشرت على اثر اتساع حركة الترجمة ، بل
قد سرت اليهم ، وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكروهم
الى فرق شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ، اولت بعضها
النصوص الدينية ، رغبة منها في التوفيق بينها وبين مقررات
العلماء وآراء الفلاسفة ، كما فعلت المعتزلة ؛ وتشبثت بعضها
بالنص الحرفي ، شأن اهل السنة ، ودافعت عنه واخذت
بمدلوله الحرفي . وكما تسربت الفلسفة الاسلامية ، بعد
نضجها في الشرق الاسلامي ، الى المغرب والاندلس ؛
كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية من الشرق ، الى ابناء

ملتهم في الاندلس . واول من حمل لواءها ونظم تعاليمها
 هناك ابن جبرول (١٠٥٨) . واخذت من بعده في
 التوسع والانتشار ، لا سيما وقد كانت بعيدة عن رقابة
 السلطة . وكما ظهر من بين مسلمي الغرب فلاسفة عظام ،
 كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، وكان اشهرهم موسى
 ابن ميمون (١٢٠٤) . فقد عرف ابن ميمون من آراء
 المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصره ابن رشد ،
 في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه على الاصول
 المشائية ، فقرر ان الله عقل اسمي ، وانه سبب اول
 واجب الوجود ؛ وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبات
 ناموس السببية ؛ وذهب الى ان الله خلق العالم تباعاً ، ثم
 تركه في كفالة نواميس الطبيعة . وقد لاقى هذا المذهب
 انتشاراً واسعاً ، وايدته جماعة من مفكري اليهود ، حتى
 غدا في وقت ما - مذهب الكنيس الرسمي ، كما
 غدت المعتزلة مذهب الدولة في عهد المأمون .

ورافق ظهور الحركة الفلسفية ونموها ، حركة كلامية
 محافظة ، حمل لواءها اولاً سعيد الفيومي (٩٤٢) ، واقام
 بيناتها على الادلة الخطائية ، شأن الكلام في طوره الاول .
 لكن انصارها لم يجدوا بسداً ، فيما يعد ، من الاستعانة
 بنهاج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعة في
 مدلولها الظاهر ، على نحو ما فعل الاشعري في الاسلام .
 وقد تحقق هذا المذهب الكلامي على يد عالم من المحافظين

هو يهودا هلافي (١١٤٥) ، استعان في بنائه ، وتنسيق مبادئه ، واحكام بيناته ، بآثار الاشعري والغزالي . فقد حدث من كفاءة العقل ، ودعا في طلب الاصلاح الى التمسك بحرفية الدين ، والاخذ بنصوص التوراة ؛ ووصف الله بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدرة التامة ؛ واثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطاح بناموس السببية ، وقال بالخلق من لا شيء ، وابطل فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وشجع على محاولات التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين حملها على الرجوع الى مؤلفات المسلمين وشروحهم ، فكان انصار المذهب « الميسوني » يستعينون برودود ابن رشد على الغزالي ، واتباع المذهب « الهلافي » يدافعون براء الاشعري ، ويهاجمون بحملات الغزالي على اراء الفلاسفة . وهكذا عمل كل من الفريقين على نقل الكثير من آثار العرب في الكلام والفلسفة الى اللغة العبرية . وفي مستهل القرن الرابع عشر ، انتهت الفلسفة اليهودية الى لاون بن جرشون الملقب بالافريقي الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتميز مثله بالجرأة والصراحة ، اذ قال بقدوم العالم ، واستحالة الخلق من لا شيء ؛ ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ، واوجب تأويل نصوص التوراة بما يتفق مع مقررات العلم ومبادئ الفلسفة .

وعاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية اقبال على العلوم

الوضعية . فاشتغل اليهود في نقل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة الى العبرية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد من أسرة طيبون ، كان أشهرهم موسى بن طيبون (١٢٦٠) ، وممرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها ، من قبل ، بين اليونانية والعربية ، فبدأت تلخيصاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، واقتربت من بعد بالشروح والتعليق . على ان احداثاً سياسية ذات شأن رافقت هذا التقدم الفكري ، وكان اشدها تأثيراً ، في ما نحن بصدده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس الى شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من المرابطين اولاً ثم من الموحدين . ومع ان هؤلاء اليهود انحلوا مشردين ، فقد نقلوا معهم ما وعوه من علوم العرب ، وما اقتنوه من كتبهم ؛ واستأنفوا نشاطهم الفكري في موطنهم الجديد . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ، ان اقبلوا بهمة على نقل تلك العلوم الى العبرية . على انهم ، لدى اختلاطهم بيهود المنطقة ، اخذوا يتحولون عن لهجتهم العبرية الخاصة الى لهجة اولئك ، وربما راودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكاث اللاتينية ، لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحب الكسب من جهة ثانية ، حوّلهم الى الاشتغال بالنقل الى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من اعظم رعاة العلم

نظير الاسقف ريموندو في طليطلة وفردريك الثاني في صقلية .
وكان من اشهر من اشتغل منهم بالنقل الى اللاتينية ابراهيم
بن عزرا (١١٦٧) ويوحنا الانشيلي (١١٥٣) وفرج بن
سالم (اواخر القرن الثالث عشر) .

(٢) اقبال اللاتين على علوم العرب

لم يقبل مفكرو اللاتين على الفكر العربي الا بعد شعورهم
بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في اول امره ، وليد
حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم
التوسع الفكري ، والتطور في وجهة النظر الى بعض
الاعتبارات الدينية . ولئن كان ذلك قد حدث مستقلاً عما
جرى عند المسلمين واليهود ، الا انه نشأ من المعضلة نفسها ،
وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . واول ما بدأ
ذلك في جامعة باريس ، اذ لجأ فريق من الاخوة
الفرنسيين الى بطرس اللومباردي (١١٦٠) ،
الى التوسع في تأويل بعض النصوص المقدسة ، والانطلاق
في تخريج بعض العقائد تحريجاً فلسفياً ؛ وذلك للتقريب بين
التعاليم الدينية ، والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت
المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في
كلية السربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا الى التثبيت
بمدلوله الظاهر ، والايان به ايماناً مطلقاً ، شأن ارباب
السنة في الاسلام . وبناء على هذا الشبه في الاساس بين
التعليمين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى

ان تكون واحدة في مواضعها ، ووجوه الاختلاف فيها .
اذ تناولت فكرة ازية العالم ، وخلود النفس ، والصفات
الالهية ، وعقيدة وحدة العقول ؛ واوشكت الحلول التي
اقتوتحت ان تكون هي اياها . ولذلك كان حرياً بمفكري
اللاتين ، لدى اتصالهم بالمفكرين العرب ، ان يتأثروا بهم ،
ويأخذوا عنهم .

وقد رافق هذا النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم
في سائر العلوم ، وكان العلماء هنالك يتلمسون طريقهم في
الابحاث العلمية بالدرس البطيء ، والتحليل القياسي . فما ان
تلقبوا الى النهضة العلمية التي ازدهرت على سواحل المتوسط ،
وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على
درس معالمها ، ونقل آثارها .

وعى هذه الحركة افراد من اعلام العصر رعاية جدية ؛
فكبرموا العلماء ، وحرصوا على جمع الكتب ، واتفقوا بسخاء
على نقلها الى اللاتينية . وكانت من اهم المواطن التي نشطت
فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة بالرمو
في صقلية . وكان اشهر رعاية العلم في الاولى الاسقف
زيموندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠)
وأشتهر منهم في صقلية قبل فردريك روجر الاول (١١٠١) ،
وفي اسبانيا بعد زيموندو الفونسو الحكم ملك قشتالة
(١٢٨٤) . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب
وتنظيم حركة الترجمة ، بل قد عنوا بتنشيط حركة التأليف

في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين
«الاصول العربية» ، والشروح والترجمات العربية للاصول
«اليونانية» ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود واعلام
«المستعربين» .

وكانت طليطة قاعدة طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال
الفكر اللاتيني فيها بصورة مباشرة بالفكر العربي ، لا سيما
بعد ان جعلها الفونسو الحكيم قاعدة لحكمه . وكذلك
كانت صقلية ، لاسيا في عهد فردريك الثاني ، اذ كانت
من اهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه .
لذلك غدت طليطة وصقلية قبة انظار رواد العلم في العالم
اللاتيني ، وصار طريق العلم في اتجاه الديار الشرقية . نذكر
من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) . وهو من
اول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان
من السابقين الى تنظيم حركة الترجمة ؛ وقد اشتغل بترجمة
آثار العرب الى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ؛ وكان
لترجماته تأثير عظيم في التقدم العلمي في سليرو وصقلية ،
لاسيا في علم الطب . وكان من اكثر هؤلاء الرواد
نشاطاً جيرارد الكريموني (١١٨٧) ؛ فقد قصد الى طليطة ،
وكان فاتحة اعماله فيها نقل الترجمة العربية لكتاب المجسطي الى
اللاتينية . وفي طليطة تعرف الى كثير من مؤلفات العرب
العلمية ، وانتقطع زمناً طويلاً الى نقلها ، حتى بلغ ما
نقله منها نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي

والفارابي في الفلسفة ، وقانون ابن سينا في الطب . وجاء
 الشرق من ايطاليا اسطفان الملقب بالانطاكي في طلب
 المؤلفات الطبية . وكان من جملة ما نقل منها كتاب
 « الملكي » لعلي بن العباس ، وكتاب « الحاوي » للرازي .
 واشترك هريمان الالماني وروبرت الانكليزي في نقل عدد
 من الكتب العربية بين جنوبي فرنسا وشمالى اسبانيا ؛
 اشهرها القرآن الكريم ، و « حساب الجبر والمقابلة »
 للبخوارزمي (وهو الكتاب الذي حمل الارقام الهندية الى
 العالم اللاتيني) ، ورسائل اخرى في الفلك والرياضيات ؛
 وقد قصد الى الشرق رواد العلم حتى من الجزر البريطانية .
 واشهر هؤلاء ادلارد الباث وميخائيل سكوت . رحل الاول
 الى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه الى الديار
 الشامية ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك .
 وكان له ، بفضل اسفاره البعيدة وترجماته الكثيرة ، تأثير
 كبير في تعريف العالم اللاتيني الى الفكر العربي . وتوجه
 الثاني من اسكتلندا الى اسبانيا ؛ وفي طليطة تعرف الى
 العربية ، وعمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب
 في الفلك منها بقرىم المجريطي ، وكتاب البطروجي . ثم
 قصد الى صقلية واستأنف فيها نشاطه العلمي . هكذا كان
 العلماء قديماً يتوجهون الى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما
 نقصد نحن اليوم الى الغرب للتوسع والتخصص .

اما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني اولاً على

مؤلفات ابن سينا وابن رشد وشروحهما ؛ على ان شهرة ابن سينا كانت عندهم اسبق ، اذ عرفوه على يد الاسقف ريموندو ومدرسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر بواسطة ترجمات ميخائيل سكوت .

اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي الذي نضج في الفلسفة وسائر العلوم ، اخذ يتسرب الى قلب العالم اللاتيني عن طريق صقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب - على ما مر معنا - نتيجة للجهود التي بذلها رعاة الفكر ورواد العلم ، بالاستراك مع المترجمين المحترفين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسربه وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب الى قلب اوروبا ، واخترق سلسلة الپرينيه الى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش الى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجمات اللاتينية للمؤلفات والشروح العربية ان انتشرت في مكتبات الجامعات وخزائن دور العلم ، وغدت امهات المدن في اوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيليه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

(١) اثر الكلام والفلسفة

سبق لنا القول ان اوروبا اللاتينية ، كانت قد اخذت

في وعي فكري في القرن العاشر ، كان من مظاهره
 انقسام بين احوار الكنيسة في تفسير بعض النصوص
 المقدسة ، هو من قبيل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة
 واهل السنة . فكان الاخوة الفرنسيسكان من انصار تأويل
 النص المقدس بما يتفق مع الحقائق العلمية والادلة العقلية ،
 وكان الاخوة الدومينيكان من مؤيدي الايمان بالنص
 كما ورد حرفياً . ثم تدرج الفكر اللاتيني الى مثل ما آل
 اليه الفكر الاسلامي ، من سعي كل فريق في تدعيم
 وجهة نظره بما تيسر له من الينات والادلة العقلية
 والنقلية . وكان من الطبيعي - والحالة هذه - ان يقبل
 انصار التفكير الحر على مؤلفات فلاسفة العرب ، وشروحيهم
 للفلسفة اليونانية ، ويعالجوها بالترجمة ، ويعتمدوها في بناء
 آرائهم وتنسيق براهينهم ؛ وان يتهافت انصار الايمان
 المحافظ على مؤلفات المتكلمين المسلمين ، ويعملوا على
 نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم ادلتهم
 وبياناتهم . واذ بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن
 رشد تنتشر في اوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري
 والغزالي وسواهما من المتكلمين تعم في اوساط الآخرين ،
 واذ بكل من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ،
 بشروح ابن سينا وابن رشد .

ولما كان الاخوة الفرنسيسكان هم البادئين في تخريج العقائد
 تخريجاً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آنس الاخوة

الدومينيكان ، في اول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاه خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام -اولا- تجاه شيوخ المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البير الكبير (١٢٨٠) والتحق برهبتهم توما الاكوييني (١٢٧٤) خريج جامعة نابولي ، كما فارق الاشعري شيوخ المعتزلة وانحاز الى اهل السنة . واخذ القديس توما - من بعد - في انشاء نظام لاهوتي دافع فيه عن وجهة نظر المحافظين ، كما فعل الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . واذا بعلماء المسيحية فريقان متنافسان ، يقود فريق الاحرار اسكندر الهالي (١٢٤٥) ويتزعم الثاني القديس توما الاكوييني . وكان لهذا النزاع الحاد مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت جامعة باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السربون مركزاً للحركة المحافظة ؛ وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي نصيرة الفلسفة ، والكروسي البابوي حماد التعليم الديني ؛ وفي انكلترا ناصر الفلسفة اسانذة جامعة او كسفورد ، وايد التعليم الديني اساقفة كانتوري . وكان الاحرار وانصارهم يعتمدون العقل ويستخدمون البرهان كما كان شأن فلاسفة الاسلام ؛ وكان المحافظون يعتمدون النص والدليل النقلي ، ويستعينون على خصومهم بالحروم ، كما كان الاشاعرة في الاسلام . يتشبهون بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبذيع آناً وبالتكفير آناً آخر . فكان المسألة من اساسها مراحل لازمة في تطور التفكير الإنساني .

اما القضايا التي شغب الخلاف فيها فلم تكن بعيدة
 الشبه عن تلك التي اثارت النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في
 الاسلام . فقد كان من جملة ما : خلق العالم ، وناموس
 السببية ، وخلود النفس ، وكفاءة العقل ، والارادة الالهية
 والعلم الالهي ، وعقيدة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة
 التي اتخذها فلاسفة اللاتين هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ،
 وتلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها
 متكلمو الاسلام ، فقد كان من الطبيعي . وقد نقلت
 الاصول العربية ، فضلاً عن المؤلفات اليونانية وشروحها
 العربية ، الى اللاتينية — ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم
 وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتماد عليها
 عظيماً ، لا سيما منها مؤلفات الاسعري والغزالي من جهة ،
 ومؤلفات ابن سينا وابن رشد من جهة ثانية . على ان
 ابن سينا وابن رشد كانا يتمتعان ، كشارحين لفلسفة
 ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، حتى انصار
 الكنيسة الذين كفروا ابن رشد وزجروا الجمهور عن قراءة
 كتبه ، يحلون كشارح للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد
 يتمتع بهذه الشهرة ، وبقيت شروحه هي المعتمد عليها في
 درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر .
 وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوثق في ايطاليا ،
 مما جعل الكثيرين من اعلام الفكر يؤثرون شرح الاسكندر
 الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي اواسط هذا القرن

احتل العثمانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان الى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد الى الاصول . واخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تبعاً عن الشروح العربية .

(٢) اثر العلوم والفنون

كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كانت معتمدتهم في علم الفلك على ما ترجم من مؤلفات المجريطي والبتاني والزرقالي ، وعلى ما نقل من زيجهم وتقاويمهم ؛ وكان رجوعهم في الرياضيات الى الخوارزمي وجابر بن اقلح ؛ وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والعقاقير « قانون » ابن سينا و « كليات » ابن رشد و « حاوي » الرازي و « جامع » ابن البيطار ورسائل جابر بن خيان ؛ وفي الطبيعيات كان اعتمادهم - لا سيما في البصريات - على ابن الهيثم . ونجد في الفلسفة الاجتماعية اثرآ من ابن خلدون في ما اورده مكيافلي عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتسكيو عن اسباب نشأة العمران ودواعي انحلاله . كما نجد في الفلسفة الروحية اثرآ من ابن العربي وابن سبعين في لاهوت القديس اوغستينوس .

وكان للفنون العربية اثر ما في نهضة اللاتين . ففي

الموسيقى نقلوا الى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، أشهرها كتاب للفارابي احله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرفاً ، وفي الادب نجد من الازجال الاسبانية والموشحات اثرأ في الشعر الپروفنساوي ، ونجد لقصة ابن طفيل اثرأ في القصص الخيالي كما في ربنصن كروزو ، وعند لافونتين شيئاً من كليله ودمنة ، وفي الكوميديا الالهية لوناً من رسالة الغفران . هذا غير ما كان للعمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزييق والحفر والتصبيغ ، من آثار بارزة في الصناعة اللاتينية . ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد اخذوا عن العرب ، ففضل العرب في سبق الى تلك المستنبطات والكشوف لا يمارى فيه ولا يؤد . يشهد على ذلك الكثير من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية ، وما نحتوه من اعلام الافلاك والرجال ، واسماء الادوات والسلع : وما اقتبسوه من مظاهر العمران ذات الطابع الشرقي الخالص .

*

حمل العرب مشعل الفكر الانساني ستة قرون ، كانت اوروبا في غضون غارقة في ظلمة الجهل . بدأوا في ان احبوا الفكر اليوناني ، ثم عاجلوه بالشرح والتعليق . حتى اذا نضجوا اخذوا في التأليف والوضع ، مستأنفين السير بالعلوم من حيث اوضحها اليونان ، فبلغوا بها شأواً محموداً . ثم انهم اشتغلوا ، الى ذلك ، بمواضيع جديدة اختبروا

حقائقها ، ووضعوا اصولها ، واستنبطوا لها القواعد ،
واستخرجوا منها النواميس ، وهياؤها المصطلحات
والتعابير . ثم اتاحوا هذا التراث الفكري لشعب في كان
يهم بالتهوض ، هو الشعب اللاتيني .

على ان عوامل عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ،
في اطراد نموه ، وجهة جديدة ؛ منها وجوع التفكير
الفلسفي الى الاصول اليونانية بعد ان اخذ اليونان انفسهم
يدرسون الفلسفة اليونانية في ايطاليا ؛ ومنها تحول اتجاه
النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوروبا الى العلوم
الوضيعة ؛ ومنها تحول اسلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات
عن النهج القاسي الى مبدأ التحليل والتركيب لكل مادة
على حدة ؛ ومنها - اخيراً - وليس آخراً - اكتشاف
طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا الى بلدان الشرق ،
والخلال الصلة بين اوروبا وحضارة المتوسط . فكان بذلك
ختام العصر الوسيط ، وابتداء العصر الحديث .

بيروت في ١٤ ايلول ١٩٥٤

كمال اليازجي

مراجع حديثة للتوسع

- فرح انطون — ابن رشد وفلسفته
- فيليب حتي — تاريخ العرب (٣)
 الفصل السادس والاربعون — العلاقات الثقافية .
 الفصل الثامن والاربعون — الحركة الفكرية والفنية .
- عمر فروخ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة
- قدري طوقان — نواحٍ مجيدة من الثقافة الاسلامية
- عباس محمود العقاد — اثر العرب في الحضارة الاوروبية
- الفرد غلوم — تراث الاسلام
 The Legacy of Islam
- O'Leary, Arabic Thought and its Place in History
 Chapter XI
- Faris , Arab Heritage
- Haskins , Studies in the History of Medieval Science

مصادر الكتاب ومراجعته

أهم المصادر القديمة

بيروت ١٩٠٠	ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون
بيروت ١٩٣٠	ابن رشد : تهاافت التهاافت
القاهرة	فصل المقال
القاهرة	ابن سينا : تدابير المنازل
القاهرة ١٩٣٨	كتاب النجاة
القاهرة	ابن صاعد : طبقات الامم
دمشق ١٩٣٥	ابن طفيل : قصة خي بن يقطان
القاهرة ١٩٢٨	اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا
القاهرة ١٩٢٩	افلاطون : جمهورية افلاطون
القاهرة ١٢٦١هـ	الشهرستاني : الملل والنحل
القاهرة ١٩٣٦	الغزالي : ايهما الولد
القاهرة ١٩٤٧	تهاافت الفلاسفة
دمشق ١٩٣٤	المنقذ من الضلال

الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة
القاهرة ١٩٠٦
الجمع بين رأيي الحكيمين
القاهرة ١٩٠٧
مبادئ الفلسفة القديمة
القاهرة ١٩١٠

القرآن الكريم

القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء
القاهرة ١٣٢٦ هـ
الكندي : رسائل الكندي الفلسفية
القاهرة ١٩٥٠
مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق
القاهرة
يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق
القدس ١٩٣٠

بعض المراجع الحديثة

احمد امين : ضحى الاسلام
القاهرة ١٩٣٣/١٩٣٦
ظهر الاسلام
القاهرة ١٩٤٥/١٩٥٣
فجر الاسلام
القاهرة ١٩٢٨
قصة الفلسفة اليونانية
القاهرة ١٩٣٥
احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية
بيروت ١٩٥٤
احمد فريد الرفاعي : الغزالي
القاهرة ١٩٣٦
اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي
القاهرة ١٩٢٨
امين خير الله : الطب العربي والعلوم المتصلة به
بيروت ١٩٤٦
البخاري : التعرف الى مذهب اهل التصوف
القاهرة ١٩٣٣
جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
القاهرة ١٩٢٢
تاريخ العرب قبل الاسلام
القاهرة ١٩٢٢

- دمشق ١٩٣٧ جميل صليبا : ابن سينا
- القاهرة ١٩٣٨ دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام
- بيروت ١٩٣٦ سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية
- القاهرة ١٩٢٥ طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية
- عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
- القاهرة ١٩٤٠
- القاهرة ١٩٥٠ عبد الهادي ابوريده: الكندي وفلسفته
- بيروت ١٩٤٧ عمر فروخ : التصوف في الاسلام
- مصر ١٩٣٦ غلوم : تراث الاسلام
- القاهرة فرح انطون : ابن رشد وفلسفته
- بيروت ١٩٥٠ فيليب حتي : تاريخ العرب
- القاهرة ١٩٣٨ قدري طوقان : نواح مجيدة من الثقافة الاسلامية
- القاهرة ١٩٢٧ محمد لطفي جمعه: تاريخ فلاسفة الاسلام
- القاهرة ١٩٤٥ محمد يوسف موسى: فلسفة الاخلاق في الاسلام
- القاهرة ١٩٥٣ محمود غرابية : الاشعري
- القاهرة ١٩٤٤ مصطفى عبدالرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
- مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام
- القاهرة ١٩٤٨
- بيروت ١٩٣٦ منصور جرداق: مآثر العرب في الرياضيات والفلك
- القاهرة ١٩٤٧ نيكلسون : في التصوف الاسلامي
- القاهرة ١٩٣٦ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية
- القاهرة ١٩٤٦ تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط

من المراجع الاجنبية

- Arberry - Sufism , London , 1950
- Carra de vaux - Les Penseurs de l'Islam, Paris , 1921/28
- Dampier - A History of Science , Cambridge , 1931
- Faris - Arab Heritage , Princeton , 1926
- Haskins - Studies in the History of Science , Cambridge , 1924
- O'Leary - Arabic Thought and its Place in History, London , 1939
- How Greek Science passed to the Arabs London , 1948
- Sarton - Introduction to the History of Science , Vol.II Baltimore , 1927
- Sedgwick - A Short History of Science New York , 1929
- Totah - The Contribution of the Arabs to Education New York , 1926

فهرس

٣	مقدمة
١٥ - ٧	تمهيد في فلول الاوضاع الجاهلية
٧	الجزيرة العربية
٩	المجتمع العربي
١٢	العمران الجاهلي

القسم الاول

في النهضة العالمية

٣٥ - ١٩	الفصل الاول - التوجيه الجديد في الاسلام
١٩	التعليم الديني الجديد
٢٣	الاتجاه المدني الجديد
٢٧	النشاط العلمي الجديد
٤٦ - ٣٨	الفصل الثاني - تسرب الفكر الدخيل
٣٨	الجو الفكري في الامصار
٤١	الاقبال على الترجمة والنقل
٤٤	حركة الترجمة في اوجها
٥٥ - ٤٨	الفصل الثالث - التشريع المدني واصول الفقه
٤٨	اصول التشريع الاول
٥٠	الفقه والمذاهب الفقهية

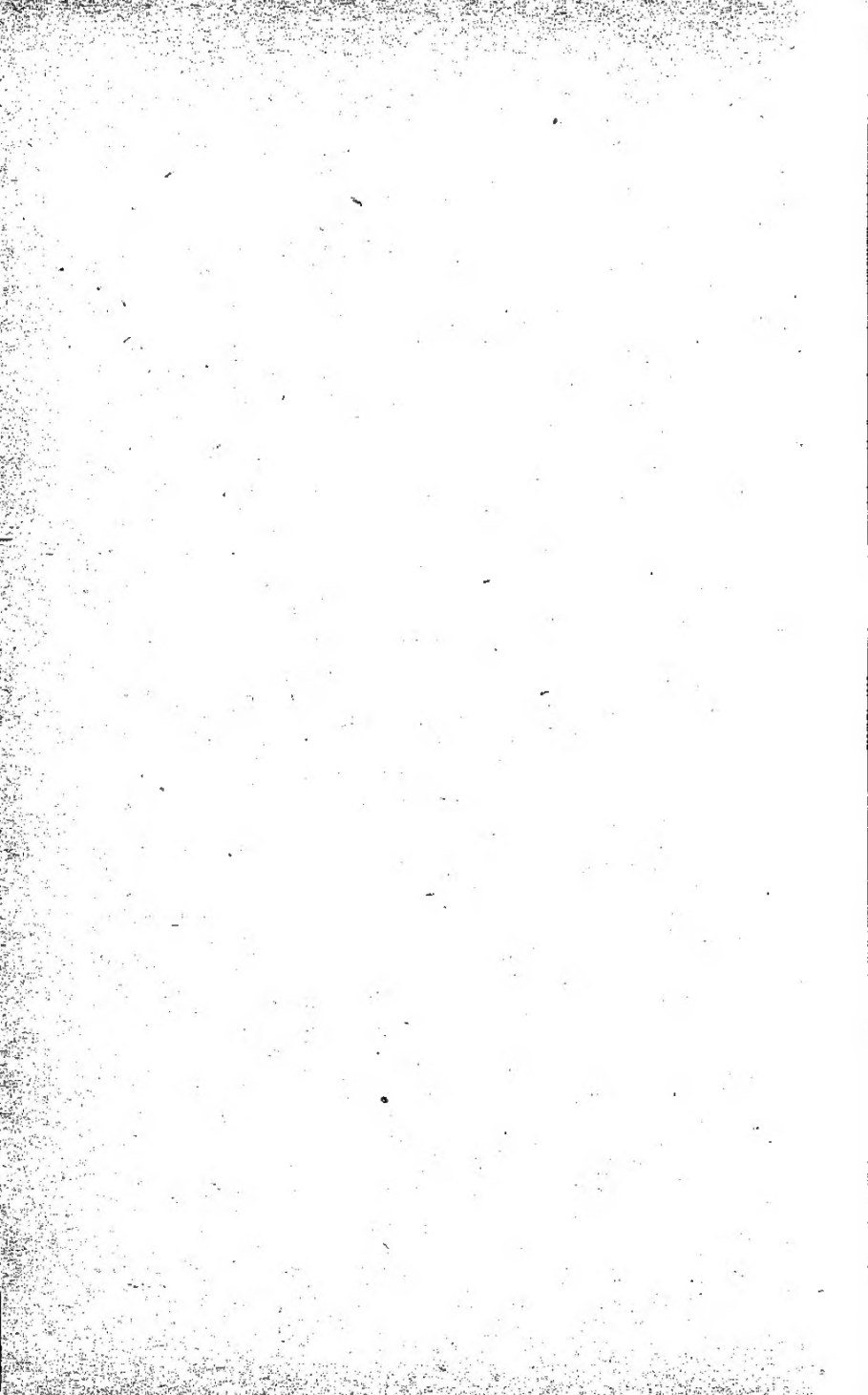
٧٥ - ٥٧	الفصل الرابع - الكلام والمسائل الكلامية
٥٧	بوادر النظر الفلسفي
٦٢	المسائل الكلامية الاولى
٦٦	نشأة علم الكلام
٦٩	المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية
٨٧ - ٧٧	الفصل الخامس - تعميم التعليم وارتفاع مستوى الفكر
٧٧	المساعي الاولى
٧٨	دور العلم
٨٣	تحصيل العلم
١٠٣ - ٨٩	الفصل السادس - مجهود العرب العلمي
٨٩	نشأة العلوم الاهلية
٩٤	تطور العلوم الدخيلة
١٠١	مكانة العرب العلمية

القسم الثاني

في الاتجاه الفلسفي

١١٦ - ١٠٧	تمهيد في ايضاح ماهية الفلسفة
١٠٧	الفلسفة وملايساتها
١١٠	الفلسفة في مذاهبها البدائية
١٣٨ - ١١٨	الفصل الاول - المذاهب اليونانية الكبرى
١١٩	مذهب افلاطون المثالي
١٢٥	مذهب ارسطو العقلي
١٣٢	مذهب افلوطين الاشراقي
١٥٣ - ١٤٠	الفصل الثاني - نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي
١٤٠	من الكلام الى الفلسفة - دور الكندي
١٤٦	مبادئ الفلسفة الاسلامية - دور الفارابي

١٥٥-١٧١	الفصل الثالث - عناصر الفلسفة الإسلامية
١٥٥	تدوين الفلسفة الإسلامية - دور ابن سينا
١٦٣	حكاية الفلسفة الإسلامية - دور ابن طفيل
١٧٣-١٨٩	الفصل الرابع - المشادة بين المتكلمين والفلاسفة
١٧٣	وجهة علم الكلام
١٧٩	وجهة نظر الفلاسفة
١٩١-٢٠٢	الفصل الخامس - الطريق الصوفي
١٩١	تمهيد اجمالي
١٩٧	فلسفة التصوف وتعاليمه
٢٠٠	نظام التصوف وطرقه
٢٠٤-٢١٩	الفصل السادس - الفلسفة الخلقية والتوجيه التربوي
٢٠٤	اعتبارات تمهيدية
٢٠٧	الفلسفة الخلقية
٢١٤	التوجيه التربوي
٢٢١-٢٤٢	الفصل السابع - الفلسفة الاجتماعية في الفكر الاسلامي
٢٢١	المجتمع المثالي
٢٣٣	المجتمع الواقعي
٢٤٤-٢٦٤	خاتمة في انتقال الفكر العربي الى الغرب اللاتيني
٢٤٤	الوعي الفكري في الغرب اللاتيني
٢٥٠	الترجمة الى اللاتينية
٢٥٨	اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية
٢٦٦-٢٦٩	مصادر الكتاب ومراجعته





ق. ل

٣٠٠	للدكتور نبيه فارس والأستاذ محمد توفيق	هذا العالم العربي
١٠٠	للاستاذ قدري حافظ طوقان	وعمي المستقبل
١٠٠	للدكتور قسطنطين زريق	معنى النكبة
١٠٠	للدكتور عبد الرحمن بدوي	روح الحضارة العربية ترجمة
٢٠٠	للمستشرق جواشون	فلسفة ابن سينا واثرها في أوروبا
٢٠٠	لعدد من المؤلفين	العرب والحضارة الحديثة
١٥٠	للدكتور انيس فريجة	اسماء الاشهر في العربية ومعانيها
١٦٠٠	للمستشرق برو كلمان	تاريخ الشعوب الاسلامية (خمسة اجزاء)
٦٠٠	للدكتور صبحي الحمصاني	المبادئ الشرعية
٢٠٠	للاستاذ قدري حافظ طوقان	الحالدون العرب
٣٠٠	للمستشرق برنارد لويس	العرب في التاريخ
١٢٥	تأليف ماكس فانتاجو	المعجزة العربية